GESCHICHTE

UNSERER

ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE.

ENTWICKLUNGSGESCHICHTE

UNSERER

SPEKULATIVEN, SOWOHL PHILOSOPHISCHEN ALS RELIGIÖSEN IDEEN VON IHREN ERSTEN ANFÄNGEN BIS AUF DIE GEGENWART.

VON

DR. EDUARD RÖTH,

ordentlichem öffentlichen Professor der Philosophie an der Universität zu Heidelberg.

ZWEITER BAND.

GRIECHISCHE PHILOSOPHIE.
DIE ÄLTESTEN JONISCHEN DENKER UND PYTHAGORAS.

Zweite Auflage.

MANNHEIM.

VERLAGSBUCHHANDLUNG VON FRIEDRICH BASSERMANN.

1862.

GESCHICHTE

DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

DIE ÜBERTRAGUNG
DER ORIENTALISCHEN IDEENKREISE NACH GRIECHENLAND

UND IHRE FORTBILDUNG

DURCH DIE ÄLTESTEN JONISCHEN DENKER UND PYTHAGORAS.

VON

DR. EDUARD RÖTH,
ordentlichem öffentlichen Professor der Philosophie an der Universität zu Heidelberg.

Zweite Auflage.

MANNHEIM.
VERLAGSBUCHHANDLUNG VON FRIEDRICH BASSERMANN.
1862.

Den Zierden Deutschlands

Alexander von Humboldt,

dem Anreger einer Gesammt-Naturwissenschaft
und dem Wiederbeleber der Kosmos-Idee,

August Böckh,

dem Begründer der realistischen Alterthums-Kunde
und einer richtigeren Würdigung der pythagoreischen
Ueberreste,

und

Philipp Fallmerayer,

dem siegreichen Bekämpfer der beschränkten
Hellenomanie,

widmet diese Forschungen

über die älteste griechische Philosophie, Religionslehre und Wissenschaft

als ein Zeichen seiner hohen Verehrung

der Verfasser.

Vorrede.

Die Fortsetzung dieses Werkes hat eine lange Unterbrechung erlitten; zuerst durch die Jahre unserer politischen Bewegungen, in welchen der Verfasser mit seinen Studien sich der Gegenwart ganz entfremdet sah, und kein Mensch sich um Philosophie, am wenigsten um die alte mehr als zwei Jahrtausende hinter uns liegende griechische kümmerte; und dann als dieser Rausch verflogen war und die Wissenschaft aus ihrem eingetretenen Schlummer wieder erwachte, fesselten schwere Krankheiten, die Folgen langjähriger Anstrengungen, den Verfasser an das Schmerzenslager und führten ihn, schon nachdem der Druck dieses Werkes wieder begonnen hatte, zweimal an den Rand des Grabes. Die geneigten Leser, welche vielleicht die Fortsetzung dieses Werkes gewünscht haben, werden also dem Verfasser wegen dieser Verzögerung vollkommene Absolution ertheilen. Das Werk

selbst, ohnehin kein Gegenstand wechselnder Tages-Interessen, wird hoffentlich durch diese Unterbrechung nicht gelitten haben, denn der Verfasser hat es während des Wechsels so verschiedener Lebens-Lagen und Stimmungen mit grösster Sorgfalt wieder und wieder durchgearbeitet, ehe es in's Reine geschrieben wurde, damit es auch als Bruchstück eines grösseren Ganzen, falls der Himmel des Verfassers Tod verfügen sollte, noch einigen selbstständigen Werth und Bestand haben möchte. Ueber den Inhalt hat der Verfasser Nichts auseinander zu setzen; die leitenden Grund-Ansichten, die philosophische Auffassungsweise, und die Methode der Darstellung sind unverändert dieselben geblieben; den Reichthum und die Mannichfaltigkeit des Stoffes zeigt ein Blick in das Buch oder das Inhalts-Verzeichniss, und den einen Haupt-Theil des dem ganzen Werke zu Grunde liegenden Themas: die ägyptische Herkunft der ältesten griechischen Philosophie, glaubt der Verfasser mit solcher unwiderleglicher Evidenz erwiesen zu haben, dass in Zukunft nur noch ein tribus Anticyris insanabile caput an den Wahrheiten zweifeln kann, die als „unglaubliche Idiosynkrasieen“ das Entsetzen mancher gelehrten Mitbrüder erregt haben. Eine andere Aufnahme von Seiten der Fachgenossen war indess kaum zu erwarten, da die Forschungen des

Verfassers und die von ihm eingeschlagene Richtung völlig neu, die Fachgenossen aber der betreffenden Wissens- und Literatur-Gebiete ganz und gar unkundig waren, und sich auf eine höchst unangenehme Weise aus den Träumen einer bis dahin unangefochten herrschenden Schule aufgerüttelt sahen, unter deren Schatten sie, an dem Ruhme grosser Namen zehrend und sich selbst als vorzugsweise kritische Männer für unfehlbar haltend, in einen süssen wissenschaftlichen Schlummer versunken waren.

Da jedoch keiner der Zeitgenossen auf das Studium dieser alten Ideenkreise so viel Zeit, Anstrengung und Nachdenken verwandt hat, als der Verfasser, — keinem daher die betreffenden Zeit-Verhältnisse, Kultur-Zustände und Literatur-Reste so vertraut geworden seyn können, als ihm, — keiner den zu diesen Untersuchungen nöthigen ausgedehnten, schwierigen, und zum Theil ganz unzugänglichen Kreis von Vorstudien aller Art in solchem Umfange besitzt, als er, — so erwartet der Verfasser, dass keiner der Zeitgenossen sich schämen werde, erst aus dem hier angehäuften Stoffe zu lernen, ehe er sich erlaubt, in diesen wichtigen und folgenschweren Dingen mitzureden. Da keiner der Zeitgenossen im Stande seyn wird, — es müsste denn in irgend einem verborgenen Asyle ein unbekannter Forscher

diesen nämlichen Studien noch zahlreichere Lebensjahre und noch angespanntere Geistesarbeit gewidmet haben, — das hier mit strenger Sichtung und Auswahl zusammengestellte und durch die Natur der Quellenschriften einstweilen abgeschlossene Material mit neuen und wesentlichen Quellen-Ergebnissen zu bereichern, so wird Alles auf eine vorurtheilslose und freie geistige Verarbeitung des von dem Verfasser aufgestellten Ideenkreises ankommen, und der Verfasser wird sich freuen, wenn frische, von so langjährigen Vorarbeiten nicht ermattete, sondern durch das Studium dieses Werkes auf eine leichte und vergnügliche Weise in den Besitz des Materiales gesetzte Kräfte diese geistige Verarbeitung übernehmen, und eine würdige wissenschaftliche Diskussion der in diesem Werke gewonnenen Ergebnisse eröffnen. Selbst unberufene Vertreter beschränkter Schulmeinungen und abgelebter Richtungen wird der Verfasser wie bisher ruhig gewähren lassen, und sie nur in Fällen grösserer Verkehrtheit mit christlicher Geduld zurechtweisen; böswillige und verläumderische Angriffe aber, — wie diejenigen von Ewald in Göttingen auf des Verfassers Entzifferung des cyprischen Sprach- und Schrift-Denkmales, welche in den Heidelberger Jahrbüchern des vorletzten Jahres gebrandmarkt worden sind, — wird der

Verfasser auch fernerhin in seiner nun bekannten Weise ohne Schonung und Barmherzigkeit züchtigen.

Für den unpartheiischen Leser, der sich um all dieses kleinliche Treiben der gelehrten Leidenschaften nicht kümmert, liegt ein neu aufgeschlossener weiter Horizont der alten Kulturgeschichte von hohem innerem Reize vor, eine Reihe von Lebensläufen im Dienste der Wissenschaft, deren Persönlichkeiten für das Licht der Erkenntniss und einer höheren geistigen Bildung begeistert waren, wie wir, — der Verfasser spricht kommunikativ im Namen seiner Leser, — welche nach der Wahrheit gestrebt, für sie gearbeitet und gekämpft haben, wie wir; — und deren Irrthümer von dem Strome der Zeit längst weggespült sind, wie es auch mit den unsrigen einst der Fall seyn wird. Wir rufen also den Lesern mit Heraklit zu: Jntroite, nam et hic Dii sunt.

Heidelberg im März 1858.

Röth.

Inhalts-Verzeichniss.

Im vorhergehenden ersten Bande dieser Geschichte wurde als Ausgangs- und Angelpunkt für eine richtige Einsicht in den geschichtlichen Entwicklungsgang unserer speculativen Ideen der Satz aufgestellt, dass die letzten Quellen derselben, der philosophischen nicht minder, wie der religiösen, in dem Oriente zu suchen seien, und zwar in zwei orientalischen Glaubenslehren, der ägyptischen und der persisch-baktrischen; denn aus ihnen stamme nicht allein der jüdisch-christliche Ideenkreis, sondern auch die griechische Philosophie.

Als Grundlage für die Nachweisung dieses nur aus Unkunde theils ganz geläugneten, theils schief aufgefassten, für das Verständniss der geschichtlichen Ausbildung unserer Spekulation aber durchaus wesentlichen Zusammenhanges, wurden sodann im ersten Bande jene beiden Glaubenslehren ausführlicher dargestellt. Denn ohne eine solche genauere Kenntniss kann begreiflicher Weise ein Vergleich gar nicht angestellt, eine Uebereinstimmung gar nicht entdeckt werden.

Nun führt uns der Verlauf der Geschichte zu den Anfängen der griechischen Philosophie, und somit zur Erhärtung des weiteren nächsten Theiles jener Behauptung, zur Nachweisung nämlich, dass die ganze ältere griechische Spekulation bis auf Plato und diesen noch mit eingeschlossen, an einem aus jenen beiden Glaubenslehren geradezu entlehnten und zusammengesetzten Vorstellungskreise sich herangebildet habe. Diese Nachweisung wird also den Gegenstand dieses zweiten Bandes ausmachen.

Ist auf diese Weise für die griechische Philosophie der richtige Ausgangspunkt gewonnen, so ergibt sich das Verständniss ihrer weiteren Entwicklung dann aus der geschichtlichen Darstellung selber. Wir befolgen dabei strenge die im ersten Band ausgesprochenen Grundsätze, indem wir die Denkerscheinungen nur unter beständiger Berücksichtigung ihres natürlichen Hintergrundes, des allgemeinen Ganges der Gesammtbildung aufzufassen suchen, und die Darstellung des Einzelnen an dem Faden der geschichtlichen Zeitfolge an einander reihen. Das dem Einzelnen zu Grunde liegende, den Entwicklungsgang des Denkens leitende Gesetz muss dann durch die geschichtliche Darstellung von selbst zum Vorschein kommen, und es wird nur von der Schärfe unseres geistigen Auges abhängen, wie viel oder wie wenig von dem in den Erscheinungen zu Tage kommenden Wesentlichen wir aufzufassen und zu erkennen im Stande sind.

Wir beginnen demgemäss mit einer Uebersicht der geistigen Entwicklung, die bei den Griechen schon Statt gefunden hatte, als das Streben nach wissenschaftlichem Denken bei ihnen zu erwachen anfing, damit wir eine richtige Vorstellung von dem zu dieser Zeit vorhandenen Bildungsstande erhalten, und gehen dann zur Geschichte der sich entfaltenden Philosophie selbst über.

Geschichtliche Einleitung.

Es ist eine ziemlich allgemein herrschende Vorstellung, dass der Kulturstand der Griechen zu der Zeit, als die Philosophie sich bei ihnen zu bilden begann, d. h. im 6. Jahrhundert vor Chr. G., überhaupt noch sehr niedrig und unentwickelt gewesen sey; man denkt sich die Anfänge der griechischen Gesittung mit den Anfängen der griechischen Philosophie ziemlich gleichzeitig. Die Lebenszeit Homer's, — die beginnende Blüthe der jonischen Städte, — und um wie viel mehr das Heroenalter, das er besingt, Zeiten, welche noch weiter in's Alterthum zurückfallen, liegen bei dieser Ansicht wie Oasen in der Wüste, wie vereinzelte Lichtpunkte in dem kimmerischen Dunkel der vorhergehenden und darauf folgenden Jahrhunderte; und Homer ist nicht blos ein Wunder, wie ein jeder ausserordentliche Mann zu jeder Zeit, sondern auch ein geschichtliches Räthsel, weil er nicht aus dem Bildungsgang seines Volkes begriffen werden kann. Nichts ist daher von diesem beschränkten Standpunkte aus natürlicher, als dass man geradezu Homer's Dasein bezweifelte und seine Persönlichkeit in einen blossen Begriff auflöste.

Diese Vorstellung von einer erst so spät beginnenden Bildung bei den Griechen ist durchaus irrig. Bereits im vorhergehenden Bande wurde auf das Gesetz hingewiesen,

dass ein Volk schon einen grossen, ja fast den grössten Theil seiner Entwicklung zurückgelegt haben müsse, ehe das Bedürfniss nach Erkenntniss und Wissenschaft nur fühlbar werden kann, dass also die Philosophie nur bei einem Volke von einer schon weit vorgerückten Bildungsstufe möglich sey. Dies ist ein allgemeines Gesetz, das von allen Völkern gilt, und auch auf die Griechen seine volle Anwendung findet. Auch die griechische Philosophie, weit entfernt, mit den Anfängen der griechischen Bildung zu entstehen, ist erst, wie die bildende Kunst, das Drama, die künstlerisch ausgebildete Schriftsprache, deren letzte und reifste Frucht; nicht in seinem Beginn, sondern an seinem Ende erzeugte das griechische Volksleben die Philosophie, denn sie fällt in die letzten drei Jahrhunderte der griechischen Selbstständigkeit, von dem sechsten bis in das dritte Jahrhundert vor Chr. G. In die höchste Glanzepoche des griechischen Volkes, in die Zeiten seiner grössesten politischen Aufregung, seiner unsterblichsten Thaten, seiner vollendetsten Kunstwerke, kurz in den Gipfelpunkt seines nationalen geistigen Lebens, fällt die griechische Philosophie, und mit ihm zugleich sinkt sie.

Dass eine Nation einen langen Bildungsgang zurückgelegt habe, ehe sie auf eine solche Höhe gelangt, dass von einem solchen Ende die Anfänge weit abliegen, müsste demnach vorausgesetzt werden, wenn uns auch die geschichtlichen Nachrichten darüber völlig verloren wären. Aber so mangelhaft auch bei dem Untergange der meisten, und zum Theil gerade der ausgezeichnetsten griechischen Geschichtswerke, unsere Kenntnisse von der ältesten griechischen Geschichte sind — blieb uns doch nicht einmal eine vollständige Darstellung der griechischen Glanzperiode in gleichzeitigen Quellen — so lässt sich doch selbst aus den auf uns gekommenen Trümmern dieser Geschichte, und insbesondere aus den Denkmälern der Literatur, jener Bildungsgang von seinen Anfängen an, wenigstens in seinen Hauptumrissen, noch ganz wohl

erkennen. Und da ergibt sich denn, dass er mit dem aller übrigen Völker, deren Literaturen uns bekannt sind, im Wesentlichen übereinstimmt. Die religiöse Dichtung bezeichnet seinen Beginn, die geschichtliche Dichtung, d. h. die geschichtliche Ueberlieferung in dichterischer Form, folgt dann; darauf entwickelt sich die Gefühlsdichtung, die Lyrik; nach ihr erzeugt die beginnende Reflexion die Spruchdichtung, die Gnomik, und von dieser angebahnt und vermittelt tritt dann erst die Philosophie ein.

Dieser Entwicklungsgang der geistigen Bildung ist durchaus weder zufällig, noch willkührlich, sondern tritt bei jedem Volke, das sich zu einer höheren Bildung erhebt, in ähnlicher Weise mit Nothwendigkeit ein. Die religiöse Dichtung bezeichnet seinen Beginn, weil ein Volk beim Erwachen seines geistigen Lebens noch gar keinen andern Ideenkreis besitzt, den es verarbeiten könnte, als seinen Glauben; ein Glaubenskreis ist das erste und älteste Geisteserzeugniss jedes Volkes, das die erwachende Bildung schon vorfindet. Auf die religiöse Dichtung folgt die geschichtliche Dichtung, als die naturgemässe Nachfolgerin eines schon eingetretenen nationalen Aufschwunges, welcher die ersten politischen Grossthaten hervorgebracht hat; sie ist nichts Anderes, als die Erinnerung an eine ruhmreiche, gefeierte Vergangenheit: die geschichtliche Ueberlieferung durch den Mund des Sängers, des ersten und ältesten Trägers der Oeffentlichkeit und des geistigen Verkehres bei jeder Nation. Hat sich dann das Volksleben zu einer solchen Lebendigkeit gesteigert, dass die Geister von dem Augenblick ganz erfüllt sind und in der Gegenwart ihr Genüge finden, so entsteht die Lyrik, die Gefühlsdichtung, die ja eben der Ausdruck eines im Genusse der Gegenwart lebenden Gemüthes ist. Die durchlaufene Gefühlsbildung bahnt endlich die höhere Verstandesbildung an, die Reflexion wird vorwiegend, und die ersten Ergebnisse des Nachdenkens zunächst über das menschliche Leben, die sittliche Erscheinungswelt,

werden in der Spruchdichtung, der Gnomik, niedergelegt. Auf diesem Standpunkte angelangt, ist nun die Nation zum Nachdenken über die gesammte Erscheinungswelt reif, und jetzt erst entwickelt sich das wissenschaftliche Denken, die Philosophie, und mit ihr die übrigen höchsten Theile der geistigen Bildung: die Steigerung der Sprache zur kunstmässigen Prosa im Dienste der Geschichtschreibung und Redekunst, und die Steigerung der schöpferischen Phantasie zu den Musterbildern des Grossen und Schönen in der bildenden Kunst und der dramatischen Dichtung.

Auf diese Weise gehen die Anfänge der griechischen Geistesbildung dem Eintritte der Philosophie fast um ein Jahrtausend voraus. Wie bei allen Völkern, so auch bei den Griechen liegen diese Anfänge in Dämmerung und Dunkel; ganz natürlich, weil sie bis zu dem Beginne der geschichtlichen Ueberlieferung zurückgehen. Dies Dunkel ist aber auch zum Theil ein künstlich gemachtes. Die bisher so vorwiegend geübte verneinungslustige Zweifelsucht — der erste Schritt beim Erwachen aus einer verständnisslosen Gläubigkeit nach dem Ziele geschichtlicher Einsicht hin, aber auch nur der erste Schritt, der noch nicht zum Ziele führt und noch weniger das Ziel selbst ist, — diese Uebergangs-Krankheit unserer Zeit, hat sich in den letzten philologischen Schulen gerade auf diesem Felde der älteren Geschichte mit Vorliebe negirend zu schaffen gemacht; denn es ist leichter zu bezweifeln als zu verstehen, zu zerstören als zu bauen. Sie hat dabei die wenigen erhaltenen Nachrichten des Alterthums so übel zugerichtet, so zersetzt und verflüchtigt, dass die in diesem Gebiete vorher schon vorhandenen Lücken zu einer völligen Oede wurden, die darüber liegende Dämmerung zu einem gänzlichen Dunkel. Da aber doch dem menschlichen Geiste ein horror vacui unaustilgbar eingepflanzt ist, so suchte man diesen leeren Raum mit selbstgeschaffenen Phantasiegebilden auszufüllen, wozu die Annahme eines Urzustandes eichelnessender[1] Wilden, aus

welchem die Griechen sich sollten emporgearbeitet haben, — tättowirten sich ja doch auch noch die späteren Thraker[2] — den Stoff hergeben musste, während man alle geschichtlichen Spuren von Kultureinflüssen aus den älteren höher gebildeten Reichen des Morgenlandes, aus Kleinasien und Aegypten, mit komischer Aengstlichkeit zu beseitigen bemüht war. Durch diese Bemühungen hat man es denn auch glücklich dahin gebracht, die griechische Urgeschichte für die Mehrzahl der Zeitgenossen zu einer völligen Fabel zu machen, zu einer Region, noch fernliegender und mährchenhafter als selbst die ultima Thule. Um eine Einsicht in den Bildungsgang der Griechen zu erhalten, muss man also diese kritischen Träumereien ganz beseitigen und nur den Andeutungen folgen, welche in den Nachrichten der Alten uns überliefert worden sind.

Was im vorhergehenden Bande von den zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts v. Chr. G. aus Aegypten vertriebenen und nach Griechenland eingewanderten Phönikern, den Pelasgern, Karern, Kretern, gesagt worden ist, kann wohl als bekannt vorausgesetzt werden. Bei dieser Einwanderung fanden die Pelasger schon griechische Stämme als Ur-Einwohner vor: die Leleger, Kaukonen etc., welche sie besiegten und unterthänig machten; so dass die Eingewanderten zu den früheren Landesbewohnern die Stellung von herrschenden Stämmen zu dienstbaren Leibeigenen einnahmen, wie denn ein solches Verhältniss der Karer zu den Lelegern z. B. ausdrücklich erwähnt wird.[3] Die Erinnerung an diese Einwanderung ist die älteste geschichtliche Ueberlieferung; mit ihr beginnt die griechische Geschichte; aus den Zeiten vor ihr gibt es keine geschichtliche Kunde.[4] Natürlich liegt diese erste Zeit der griechischen Geschichte, der ganze Zeitraum der pelasgischen Herrschaft über Griechenland, in einem noch sehr unsicheren Dämmerlichte, und der überlieferte geschichtliche Stoff ist höchst kärglich, theils weil der Natur der Sache nach die Kunde aus jener frühen Urzeit nur in

den allgemeinsten Umrissen zu den späteren Geschlechtern gelangen konnte, besonders da sich ja diese Kunde zunächst bei einem ursprünglich ausländischen Volke mit fremder Sprache fortpflanzte, dessen genauere geschichtliche Erinnerungen den Griechen gar nicht zugänglich waren; theils weil die Sammlung dieser Nachrichten, wie sie beim Entstehen der griechischen Geschichtschreibung noch aufzufinden waren, nicht auf uns gekommen ist und wir nur noch spätere magere Auszüge und Bruchstücke aus diesen verlorengegangenen Schriften besitzen. Namen und Geschlechtsregister der pelasgischen Herrscherfamilien, Nachrichten von späteren Einwanderungen, theils von Aegypten und Lybien, wie z. B. die des Danaos nach dem Peloponnes, wo er Argos gründet, theils von Phönikien, wie die des Kadmos nach Böotien, wo er Theben anlegt, beide um 1500 v. Chr. G.; hierzu vereinzelte in's Mährchenhafte gezogene Sagen und Nachrichten von Kulturzuständen, dies und Aehnliches bildet diesen dürftigen geschichtlichen Stoff, der übrigens, einst mit der zunehmenden Kenntniss des ägyptischen Alterthums in Verbindung gebracht und von schärferen, vorurtheilsfreieren Augen untersucht, leicht noch grössere Ausbeute gewähren könnte, als man bisher darin gefunden hat. Er scheint wenigstens hinreichend den damaligen Völkerverkehr und die Verbindung des pelasgischen Stammes mit der morgenländischen Heimath in den allgemeinen Umrissen noch erkennen zu lassen.

Mit der Einwanderung dieses phönikischen Stammes, der Pelasger, beginnt denn auch die griechische Gesittung. Da die Pelasger, wie in dem früheren Bande nachgewiesen wurde, durch ihren halbtausendjährigen Aufenthalt in Aegypten ägyptische Bildung und ägyptischen Glauben angenommen hatten, so verpflanzten sie auch Beides auf den griechischen Boden. Die erhaltenen Nachrichten bestätigen dies. Nicht blos die erste Einführung der niederen Künste und Gewerbe des bürgerlichen Lebens

werden den Pelasgern zugeschrieben, sondern auch Schifffahrt und Bergbau, so wie das Schmelzen und die Verarbeitung der Metalle. Von der weiten Ausdehnung des Bergbaues gaben die schon im ersten Bande berührten und erklärten Sagen von den Kyklopen, den Daktylen und Telchinen, so wie die über ganz Griechenland zerstreuten Tempel telchinischer Gottheiten hinreichendes Zeugniss. Aber nicht blos die Sage, welche dem deutenden Zweifel unterliegen könnte, sondern auch nicht weg zu erklärende, noch auf den heutigen Tag vorhandene Denkmäler beweisen, dass die Pelasger sogar eine sehr hohe Stufe in der Gewerbsthätigkeit einnahmen. Dies sind die Reste ihrer Baudenkmäler.[5] Wie es bei einem Volke zu erwarten ist, das aus der Fremde eindringend die Landeseinwohner unterjocht, machten sie ihre Städte und Burgen durch uneinnehmbare Mauern zu festen Plätzen, und die Trümmer dieser Riesenbauten, die bekannten Kyklopenmauern, mit denen sie die Hauptsitze ihrer Herrschaft in Argolis, Arkadien und Epirus umgaben, erregten schon im Alterthume und erregen noch jetzt das Staunen der Betrachtenden. Nicht wenig überraschend ist es, dass die Eigenthümlichkeit dieser Bauten: ihre Zusammensetzung theils aus unregelmässigen vieleckigen, theils aus regelmässig behauenen Riesenblöcken, die ohne Mörtel blos durch die Wucht ihrer Masse fest aufeinander gehalten werden, als charakteristischer Baustyl dieses Volkes betrachtet werden muss, da nach den neuesten Untersuchungen auch der innere Kern der Pyramiden, die nach Herodot's ausdrücklichem Berichte von den Aegyptern als ein Werk der phönikischen Pelasger, jener philistäischen Hirtenkönige, angegeben wurden, im Inneren dieselbe Zusammensetzung aus unregelmässigen vieleckigen Blöcken darbieten.[6] Eben so riesig sind die Wasserbauten, die den Pelasgern zugeschrieben werden, z. B. der künstliche aufgeschüttete Hafen von Kyzikos und die grossartigen unterirdischen Abzugskanäle, Katabothren, wodurch den

Ueberschwemmungen und Versumpfungen der Seen Kopais in Böotien, Stymphalis und Pheneos in Arkadien abgeholfen wurde. Wenn auch bei den späteren Geschlechtern die unbegriffene Kunde von einer solchen Gewerbsthätigkeit, die schon den rohen Urbewohnern Griechenlands übermenschlich scheinen musste, in's Fabelhafte und Mährchenartige sich umbildete, so sind doch die Werke selbst sehr wirklich und handgreiflich, und ihnen gegenüber muss jede verneinende Kritik verstummen. Eben so waren in der späteren griechischen Zeit noch Götterbilder von den Pelasgern vorhanden,[7] den Nachrichten zufolge ganz in ägyptischer Art; und was gewöhnlich dorischer Styl genannt wird, ist nichts weiter als der von den Pelasgern nach Griechenland gebrachte ägyptische Baustyl, der sich in den später von dem dorischen Stamme eingenommenen Landstrichen am längsten und reinsten erhielt. Dieser Zusammenhang des dorischen Tempelbaues, besonders der sogenannten dorischen Säulenordnung, mit dem ägyptischen ist schon früheren Kennern in die Augen gefallen und macht sich bei den heutigen unbefangenen Forschern immer mehr geltend; eben so, wie eine ausgebreitetere Kunde des morgenländischen Alterthums, zu der die Entdeckungen der letzten Jahre die Gelehrten selbst wider Willen hindrängen, den jonischen Baustyl, insbesondere die den Joniern gewöhnlich als eigenthümlich beigelegte Säulenordnung, von arianischen, das heisst vorderasiatischen und assyrischen Vorbildern, ableiten lehrt;[8] wie denn Kultureinflüsse von arianischen Ländern, namentlich von Assyrien, dessen westlichste Provinz ja Lydien war, nach Herodot eine Stiftung von Ninus, und mit welchem die Jonier schon durch ihre geographische Lage in der engsten und nächsten Berührung standen, auf die früheste Blüthe der griechischen Bildung nach ausdrücklichen geschichtlichen Zeugnissen Statt gefunden haben.

Und nun endlich wird sich auch eine von den kurzsichtigen Vorurtheilen der letzten Philologenschulen in's

Reich der Mährchen verwiesene Nachricht in ihrer ganzen geschichtlichen Wirklichkeit und Wichtigkeit herausstellen. Dies ist die bestimmt gegebene Nachricht der Alten von pelasgischer Schrift.[9] Zwar ist jetzt, nachdem der Rauch des Wolfischen Paradoxons von dem späten Gebrauche der Schrift bei den Griechen sich schon wieder verzogen hat, durch die Fortschritte der Paläographie und Inschriftenkunde die frühe Herleitung der griechischen Schriftzeichen von phönikischen als eine über allen Zweifel erhabene, von dem ganzen Alterthume verbürgte Wahrheit anerkannt, und es findet sich Niemand mehr, der die Angabe Herodots über die Abstammung der späteren jonischen Schriftzüge von den durch Kadmos nach Böotien eingeführten phönikischen Schriftzeichen zu leugnen wagte. Aber vor diesen jonisch-phönikischen Schriftzeichen waren nach Angabe der Alten schon pelasgische im Gebrauche, wie sich auch eine alterthümlichere dorische Schrift neben der jüngeren jonischen nach den noch vorhandenen Inschriften fortdauernd im Gebrauch erhielt. Diese Angabe der Alten von einer vor der kadmisch-phönikischen schon vorhandenen älteren Schrift, wird auf eine wahrhaft überraschende Weise durch aufgefundene cyprische Münzen und Inschriften bestätigt, welche der Herzog von Luynes vor einigen Jahren in Paris veröffentlicht und der Verfasser dieses entziffert hat. Durch diese Denkmäler stellt sich heraus, dass auf Cypern bis in die spätern geschichtlichen Zeiten, bis zu den Ptolemäern, eine viel zusammengesetztere, zeichenreichere, schwerfälligere Schrift als die phönikische in fortwährendem Gebrauche war; eine Schrift, die, obgleich der Form nach mit der phönikischen aufs Engste verwandt, doch durch ihren polysematischen Charakter, — es finden sich schon jetzt in den wenigen erhaltenen Denkmälern über 120 Zeichen für die 22 Laute des gewöhnlichen phönikischen Alphabetes, — sich ganz an die Hieroglyphenschrift anschliesst, und so das Mittelglied zwischen der noch zeichenreicheren hieroglyphischen und

der ganz einfachen phönikischen Schrift bildet. Die Entstehung der phönikischen Schrift aus der ägyptischen ist also durch diese, das Mittelglied zwischen ihnen bildende polysematische Schrift geschichtlich dokumentirt und ihre so unerwartete Auffindung ist der glänzendste Triumph der geschichtlichen Forschung über die leere negative Kritik der neueren Schulen. Da die einfache phönikische Schrift schon im 16. Jahrhundert vor Chr. G. in Griechenland eingeführt wurde, so stellt sich heraus, dass diese in Cypern üblich gebliebene Schrift nothwendig aus einem noch höheren Alterthume herstammen muss, dass sie vor der einfacheren phönikischen schon bestand, und dass also die Nachrichten von einer vorkadmischen, älteren, pelasgischen Schrift keine Fabeln sind. Der Entwicklungsgang dieser verschiedenen verwandten Schriftarten aus einander ist nun ganz klar: aus den zusammengesetzteren, schwerfälligeren Aelteren entwickelte sich das einfachere, bequemere Neuere; ganz dem natürlichen Gange aller Erfindungen gemäss, die nicht mit dem Einfachsten, Zweckmässigsten beginnen, sondern aufhören. Die entgegengesetzte Ansicht, die aus dem zweckmässig Einfacheren, Bequemeren das zwecklos zusammengesetztere, Schwerfälligere herleiten wollte, wäre ein Unsinn. Der Gebrauch der Schrift schon in jener alten Zeit ist demnach eine gesicherte historische Thatsache: wenn er auch, wie im germanischen Mittelalter, wohl lange nur ein Eigenthum der höher gebildeten herrschenden Klasse, des pelasgischen Stammes war, und das rohere Volk der Eingeborenen noch lange Zeit, gerade wie im Mittelalter, des Schreibens unkundig blieb. Wenn man daher bei Herodot liest,[10] dass er selbst noch Dreifüsse im Heiligthume des Ismenischen Apoll zu Theben in Böotien gesehen habe, aus der heroischen Zeit herrührend, z. B. von Amphitryon dem Vater des Herakles, — mit Weihinschriften an Apollo versehen, die er als Denkmäler jener alten von Kadmos nach Böotien gebrachten Schrift anführt,

so hat der Vater der Geschichte auch in diesem Punkt, wie in so manchen andern, die von der zweifelsüchtigen Beschränktheit der Neueren mit geringschätzigem Lächeln zu den Mährchen gezählt wurden, ganz einfach Recht behalten, und die vorübergehenden Schulmeinungen werden vor einer erweiterten, von den Vorurtheilen des Tages gereinigten Geschichtskunde in ihr Nichts sich auflösen.

Eben so wird sich die Verpflanzung des ägyptischen Glaubenskreises nach Griechenland durch den Priesterstand der Pelasger ebenfalls ihren Platz in der Reihe der geschichtlichen Wahrheiten erringen; denn der ägyptische Glaube und Götterdienst ist, wie im vorigen Bande nachgewiesen wurde, in dem griechischen Volksglauben und Kulte, selbst in seiner späteren, unter dem Einflusse so vieler Jahrhunderte vielfach umgebildeten Form, noch so deutlich und ausgesprochen vorhanden, dass es schon in dem Alterthum den Hellersehenden, einem Herodot und Plato, in die Augen sprang.

Auf diese Weise wurde eine schon hoch gesteigerte Gesittung durch die phönikischen Pelasger nach Griechenland übertragen, und es fand der in der Geschichte so vielfach wiederkehrende Fall statt, dass die Bildung eines höher gesitteten herrschenden Stammes sich dem niedriger stehenden beherrschten Volke mittheilt. Die noch in den späteren geschichtlichen Zeiten auf Kreta fortdauernden Götterkulte, namentlich der des chthonischen, unterweltlichen Zeus, der in Kreta geboren und gestorben seyn sollte und dessen Grab noch gezeigt wurde, beweisen geradezu die Identität des von den Pelasgern nach Kreta verpflanzten Glaubenskreises mit dem ägyptischen. Denn dass Zeus hier ganz identisch mit Osiris ist, so dass sich die wesentlichsten Hauptzüge des von Aegypten her bekannten osirischen Sagenkreises bei dem kretischen Zeus wieder vorfinden, kann gar nicht in Zweifel gezogen werden, sobald man nur den ägyptischen Ideenkreis

kennt. Ein Beweis für das höchste Alterthum des kretischen Glaubenskreises ist aber gerade der Umstand, dass Zeus hier als chthonische, unterweltliche Gottheit verehrt und nach seinem Tode als Herrscher der Unterwelt betrachtet wurde, ganz wie Osiris selbst; denn nur in den ältesten, der Auswanderung aus Aegypten nächsten Zeiten konnte eine solche Ansicht stattfinden, da die verschiedenen Aemter des Zeus-Osiris bei den Griechen bald in ganz verschiedene Göttergestalten zerfielen, wie dies im ersten Theile nachgewiesen wurde. Dass aber auch die übrigen Theile des Osirischen Sagenkreises von der Unterwelt, der Belohnung und Bestrafung u. s. w., mit Ausschluss der erst später entstandenen Seelenwanderungslehre, in diesem Kulte nicht fehlten, erhellt aus der Verflechtung des Minos in diesen Sagenkreis, da er mit Rhadamant als einer der Todtenrichter in der Unterwelt betrachtet wurde.

Die griechische Bildung ist also keineswegs eine ganz selbstständig aus eigenem Grund und Boden hervorgewachsene, sondern eine durch Aneignung eines fremden Bildungs- und Ideenkreises, besonders eines fremden Glaubens vermittelte, wie die aller übrigen älteren und neueren abendländischen Völker. Für das griechische Volk kam der Same zu seiner geistigen Entwicklung, wenn diese sich auch später ganz volksthümlich gestaltete, doch aus der Fremde herüber, und ist nur ein angeeignetes Gut; ganz eben so wie für die neueren europäischen Völker die antike Bildung und der christliche Ideenkreis fremde, der eigenen volksthümlichen Entwicklung nur aufgepfropfte Reiser waren, wenn sie auch auf diesem neuen Boden mit der angeborenen Volksart verwachsend nun eine selbstständige volksthümliche Bildung hervorbrachten.

Auf dieser Grundlage entwickelte sich aber bei den Griechen die selbstständige volksthümliche Bildung nicht blos, wie bei den neueren Völkern, durch eine geistige

Aneignung und Verarbeitung des **fremden Bildungselementes** unter der Einwirkung des Volkscharakters und der naturwüchsigen Institutionen, sondern durch eine förmliche Aufnahme und Einverleibung des **fremden Stammes** in die eigene Nationalität; ein geschichtlicher Vorgang, der, so auffallend er auch auf den ersten Anblick ist, dennoch in der Geschichte vielfache Seitenstücke findet. Unter der Herrschaft der eingewanderten Pelasger erstarkten nämlich die unterjochten griechischen Stämme, offenbar durch die empfangene höhere Bildung angeregt, allmälig immer mehr, so dass sie endlich nach einem halben Jahrtausend, von den Zeiten des Minos an, nicht allein die pelasgische Herrschaft brechen und die Pelasger nach und nach aus dem griechischen Festlande verdrängen konnten, sondern auch geistig ein solches Uebergewicht über die Pelasger erlangten, dass diese das Gefühl ihrer Selbstständigkeit verloren, ihre Volksthümlichkeit und Sprache aufgaben, griechisches Wesen und griechische Sprache annahmen und dadurch so völlig zu Griechen umgewandelt wurden, dass in der späteren geschichtlichen Zeit nur noch ganz vereinzelte schwache Ueberreste des ehemals so mächtigen und grossen Volkes in ihrer alten Sprache und Nationalität sich erhalten hatten.[11] Der einheimische stärkere Stamm assimilirte sich den schwächer gewordenen fremden; die Pelasger gingen in den Griechen auf. Diese Gräcisirung der Pelasger berichten die Alten ausdrücklich; nach Herodots[12] Zeugnisse bestand sogar einer der griechischen Hauptstämme, der jonische, ganz aus solchen zu Griechen gewordenen Pelasgern. Niebuhr[13] hat das Verdienst, obgleich von unrichtigen Vordersätzen ausgehend, diese wichtige geschichtliche Thatsache zuerst richtig aufgefasst, und durch Vergleichung mit ähnlichen Vorgängen der späteren Geschichte dem Verständnisse näher gebracht zu haben.

Diese Erhebung der griechischen Stämme gegen ihre pelasgischen Unterdrücker übte auf das ganze

entstehende Staatsleben einen höchst wichtigen Einfluss aus. Die Geschichte zeigt, dass alle dauernden Eroberungen eines Landes durch einen fremden Stamm zur bleibenden Einführung von Stammes-Unterschieden mit Standes-Vorrechten: zur Kasten-Eintheilung, führen, indem das erobernde Volk zum herrschenden Stande, zu einem alle Vorrechte an sich reissenden Adel- und Priester-Stande sich erhebt, während es das unterjochte Volk zu einer dienstbaren arbeitenden Klasse herabdrückt, aus deren Schweiss und Mühe es die Mittel zu einem Herrenleben gewinnt. Die das ganze Staatsleben regelnde Kasteneintheilung bei den Indern und Aegyptern war auf diese Weise entstanden. Indem sich nun die griechischen Stämme gegen die Pelasger erhoben, erhoben sich die dienstbaren Klassen, das Volk, gegen die herrschenden, den Adel und die Priesterschaft, und zerstörten so den ohne Zweifel schon eingetretenen Kasten-Unterschied. Dass somit das selbstständige griechische National-Leben mit einer Volks-Erhebung begann, machte die Ausartung der naturnothwendigen Ungleichheit unter den Einzelnen zu einer starren Kasten-Eintheilung unmöglich, und gewährte so dem griechischen Volke trotz aller auch bei ihm, wie sich von selbst versteht, nicht ausbleibenden Trennung der Stände: der Armen von den Reichen, des niederen Volkes von den vornehmen Geschlechtern, jene freiere Entwicklung des Staatslebens, durch welche sich die Griechen vor allen andern Völkern des Erdbodens so sehr zu ihrem Vortheile auszeichneten.

Nicht minder einflussreich war der so gestaltete Beginn des Volkslebens auf die geistige Entwicklung. Durch die Vertreibung der Pelasger war das griechische Volk ohne einen selbstständigen gelehrten Priesterstand, und der Verfall des von den Pelasgern überkommenen religiösen Ideenkreises musste, — als die ersten Jahrhunderte verflossen waren, in denen der von den Pelasgern während ihrer langen Herrschaft gegründete Götterdienst

den Glaubenskreis noch frisch erhalten konnte, — nothwendig in der früher [14] geschilderten Weise eintreten, denn seine Fortbildung blieb von jetzt an ganz der ungebildeten Volksklasse überlassen; und nur die Wirkung des durch seine Heilighaltung vor Veränderungen geschützten Götterdienstes mochte eine schnell eintretende Barbarei verhindern.

Auf der andern Seite dagegen erhielt die geistige Bildung einen neuen kräftigen Träger an dem Sängerstande, der von seiner Unterordnung unter einen herrschenden Priesterstand befreit, sich offenbar jetzt um so frischer und ungehemmter entwickelte. Wir werden sehen, dass in der ganzen älteren Zeit der griechischen Geschichte dieser Sängerstand es war, der das geistige Leben der Nation vorzugsweise pflegte; so dass die Sänger bei den Griechen einen Einfluss und eine Wichtigkeit für die gesammte Bildung erhielten, wie in diesem Maase bei keinem anderen Volke.

Den ersten Aufschwung des selbstständigen Volkslebens umfasst nun die sogenannte Heroenzeit, die vom 14. Jahrhundert vor Chr. G. beginnt und sich bis zum Ende des 12. hinzieht; sie ist der eigentliche Kern der nationalen Sagengeschichte, wie sie in der Erinnerung des Volkes lebte, und in dem Munde der Sänger gefeiert wurde; denn die Begebenheiten der früheren Jahrhunderte standen, als einen fremden Stamm betreffend, dem Volksbewusstsein ferner.

Für den politischen Bildungsstand dieses Zeitraumes ist es charakteristisch, dass während desselben bei den griechischen Stämmen durchgängig die monarchischen Staatsformen herrschten, dass Könige, in den Augen der Alten zum Theil von ansehnlicher Macht, an der Spitze der nach unserem Maasstabe freilich kleinen Staaten standen, und dass die bedeutendsten Heroen entweder selbst Könige waren, oder doch den Herrscherfamilien angehörten. Es ist schon von Andern bemerkt worden,

dass diese Heroenzeiten ganz mit den Anfangszeiten des christlich germanischen Mittelalters übereinstimmen. Ganz derselbe ungeordnete Zustand der bürgerlichen Gesellschaft; derselbe Krieg Aller gegen Alle, dieselbe Rohheit und Tapferkeit, derselbe kriegerische Geist in seinem Glanze und in seiner Ausartung. Wie in den rohen Zeiten des Faustrechtes der Ritter auf's Gerathewohl nach Abentheuern in die Welt zog, so sehen wir auch zu Anfange der Heroenzeit die Einzelnen das Waffenhandwerk auf eigene Faust treiben, nach Abentheuern ausziehen und nach Ritterart die Landplagen der reissenden Thiere und Wegelagerer, die Seitenstücke der Raubritter, glorreich bekämpfen. Aus der Reihe der so berühmt gewordenen Namen ragt vor Allen Herakles hervor als das Musterbild eines Raufdegen, der aus dem Waffenhandwerk seine Lebensbeschäftigung macht und überall dabei ist, wo es zu kämpfen und Krieg zu führen gibt. Später zeigt sich in beiden Perioden die zunehmende Entwicklung des Staatslebens in grösseren gemeinschaftlichen Unternehmungen, wie in dem Mittelalter in den Kreuzzügen, so in der Heroenzeit im Argonautenzuge, in den Thebanischen Kriegen, in der Belagerung Trojas. Dieser letzte Kriegszug namentlich ist der Gipfelpunkt der ganzen Heroenzeit; das mächtige Haus der Atriden hatte durch seinen Einfluss eine Vereinigung aller bedeutenderen Herrscherfamilien zu Stande gebracht. Die lange Dauer des Krieges, seine Wechselfälle und die Thaten der dabei betheiligten Helden, selbst seine unglücklichen Folgen für die meisten der Sieger, bilden den glänzendsten Stoff der Sagengeschichte.

Aber nicht blos im Wesen und Verlauf des äusseren staatlichen, sondern auch in der Entwicklung des innern geistigen Lebens sind Heroenzeit und Mittelalter überraschend ähnlich. In beiden Zeiten geht das geistige Leben ganz in dem religiösen auf; sehr begreiflich: denn in beiden Zeiten ist noch kein anderer Ideenkreis vor-

handen, als der fromme Glaube. In beiden Zeiten ist auch die Form, unter welcher zuerst der religiöse Sinn sich im Volksleben kund gibt, vollkommen übereinstimmend: dieselbe finstere Schwärmerei mit denselben rohen Auswüchsen. Der sogenannte Orgiasmus der ältesten Götterdienste, des Dienstes der osirischen Familie: der Netpe-Demeter-Kybele, der Isis-Kore-Persephone, und des Osiris-Dionysos-Zagreus selbst, was ist er Anderes als ein schwärmerisch finsterer Sühnkult, wie der der Flagellanten im Mittelalter, ansteckend wie dieser über die Volksmassen und insbesondere die Weiber sich verbreitend, und mit ähnlichen Gewaltmitteln, mit Kampf und Schwert, unterdrückt, wie dieser. Denn was wollen die Kämpfe des Perseus gegen den Dionysos und seine Bakchanten und Bakchantinnen Anderes sagen? Nur aus Unbekanntschaft mit den Erscheinungen des religiösen Lebens, die sich zu allen Zeiten in gleichen Kulturzuständen gleich sind, von denen aber die Mehrzahl der Mythologen auch nicht eine Ahnung zu haben scheint, und irre geführt durch die gemilderte und verschönerte Form, in welche die Kunst diesen Sagenkreis in der späteren geschichtlichen Zeit umgebildet hatte, wo Dionysos, dem nunmehrigen Volkscharakter gemäss, in der populären Vorstellung nur noch als der heitere Gott des Weinbaues und der Reben, und nicht mehr als der blutige, von den Titanen zerrissene und aufgegessene Gott betrachtet wurde, — also nur aus einer gänzlichen Unkunde der zu Grunde liegenden Kulturverhältnisse konnte man in dieser finstern, mit Menschenopfern verbundenen Schwärmerwuth blos das Gebahren einer unschuldigen Winzerfreude oder höchstens den Taumel eines ausgelassenen Weinrausches erblicken. Mit zunehmender Gesittung läuterte sich diese finstere und rohe Frömmigkeit zu einer wenn auch noch herben und strengen aber doch würdigeren Götterverehrung. Im Gegensatze und zur Verdrängung des finstern fanatischen Kultes entstanden geschlossene Weihedienste,

den ägyptischen der Osiridenfamilie: des Osiris und der Netpe-Demeter nachgebildet, von denen sich viele aus dieser Periode herrührend bis in die späteren geschichtlichen Zeiten erhielten, wie z. B. der berühmteste unter allen, die eleusinischen Mysterien. Diese letzteren insbesondere geben ein getreues Bild von dem Glaubenskreis und der religiösen Gesinnung dieser Zeit, weil sie durch ihre Abgeschlossenheit und die Heilighaltung der überlieferten Satzungen und Bräuche vor den Umwandlungen des Volksgeistes gesichert waren.

Diese reinere Götterverehrung verdankten die Griechen den pierischen Thrakern, welche sich zu dieser Zeit von der Landschaft Pieria im Norden von Thessalien an der Ostseite des Olympos bis nach Phokis und Böotien an den Parnassus und Helikon erstreckten und unter den griechischen Stämmen die ersten waren, die sich zu einer höheren Bildung erhoben. Denn hier im Norden von Griechenland und in den benachbarten Strichen Kleinasiens, in Phrygien, sind überhaupt die ältesten Heerde griechischer Kultur; wie es scheint, weil hier an den Gränzen der pelasgischen Herrschaft die griechischen Stämme eher zur Selbstständigkeit gelangen konnten, als im Innern Griechenlands, wo die Fremdherrschaft die Entwicklung des Volkes zurückhielt. Pierien am Olymp, der Ursitz der Thraker, war daher auch die Heimath des gemeinsamen griechischen Volksglaubens, und selbst noch in seiner spätern ausgebildeten Form bewahrte er die Spuren seiner Herkunft. Der thrakische Olymp blieb auch für die späteren Griechen fortdauernd der Sitz der Götterwelt. Denn auch die Thraker hatten, wie die andern griechischen Stämme: die Kreter, Arkader u. a. bei der Aneignung des aus der Fremde überlieferten Glaubenskreises denselben dadurch einheimisch und volksthümlich gemacht, dass sie ihn an die Oertlichkeiten ihrer Heimath anknüpften; sie gaben ihrer Glaubenswelt zum Boden die sichtbare Welt, die sie kannten, und das war ihre Heimath. Einen so

grossen Einfluss auf die gesammte griechische Bildung übten aber die Thraker durch den Stand ihrer Sänger, die in jenen frühern Zeiten noch vorzugsweise im Dienste der Heiligthümer thätig, zugleich Sänger, Priester, Opferer und Weissager waren. Die literärischen Erzeugnisse, die Dichtwerke dieser Sänger, bildeten aber die älteste geschriebene nationale Literatur, da die etwaigen Schriftwerke der Pelasger als in einer ausländischen Sprache niedergeschrieben, — die Pelasger waren ja Phöniker, — der Masse des griechischen Volkes fern standen, — und an diesen Dichtwerken der ältesten thrakischon Sänger, Priester und Propheten bildete sich erst die übrige griechische Nation heran. Kein Wunder daher, dass auch noch der späteste griechische Glaubenskreis Spuren seines thrakischen Ursprunges an sich trägt. Sänger Thrakiens und der benachbarten Gegenden: der Hyperboräer Olen, die Thraker Linus, Orpheus, Musäus, Philammon, Pamphus, Pronapides u. A. sind es daher, von denen noch in den späteren geschichtlichen Zeiten die ältesten heiligen Gesänge bei dem Tempeldienste, die ältesten Weihelieder und Weissagungen herrührten. Hymnen des Musäus, Pamphus, Orpheus wurden noch in der späteren geschichtlichen Zeit von dem priesterlichen Geschlechte der Lykomeden aus Athen bei den eleusinischen Mysterien abgesungen,[15] die selber von einem Thraker Eumolpus gestiftet worden waren. Noch zu Herodots[16] Zeiten im fünften Jahrhundert vor Chr. G., ja noch im zweiten Jahrhundert nach Chr. G., zur Zeit des Pausanias, wurden die Hymnen des Hyperboräers Olen in dem Tempel der Leto zu Delos und anderwärts beim Gottesdienste gesungen; und was Pausanias[17] von einem dieser Hymnen anführt: die Geburt des Eros durch die Ilithyia, zeugt von einem religiösen Ideenkreis, der für die späteren Griechen längst unverständlich und fremd geworden war, weil er sich an die alte ägyptische Glaubenslehre, aus der er stammte, auf's Engste anschloss. Von Musäus kannte

derselbe Pausanias noch zahlreiche Hymnen,[18] obgleich er nur den einen auf die Demeter für wirklich ächt hielt; und eben so standen des Musäus Weissagungen, unter der Herrschaft der Pisistratiden durch Onomakritus[19] gesammelt und auf der Akropolis aufbewahrt, bei den Athenern in hohem Ansehen und wurden noch von Herodot und seinen Zeitgenossen mit ehrerbietiger Gläubigkeit auf die Begebenheiten des Perserkriegs angewandt.[20] Wenn daher Diodor (III., 66) von alten, in pelasgischen oder kadmischen Schriftzügen niedergeschriebenen Schriftwerken der Sänger dieser Zeit: eines Linus, Orpheus, Pronapides u. A. als auf die spätere Nachwelt gekommenen Dokumenten spricht, so hat die Sache an sich nicht das mindeste Mährchenhafte.

Es hatte sich demnach in dieser Periode eine ausgedehnte religiöse Dichtung ausgebildet, und kam, da die Schreibekunst zu dieser Zeit, wie wir gesehen haben, allerdings vorhanden war und geübt wurde, in einer gar nicht unbedeutenden Zahl von Schriftwerken bis auf die spätere Nachwelt. Diese Schriftwerke der ältesten Zeit bildeten nun die eigentlichen Inkunabeln der griechischen Literatur und Bildung. Auch die griechische Kultur und Literatur hatte also, eben so gut wie jede andere, religiöse Anfänge und wurzelte auf religiösem Boden.

Diese alten religiösen Sänger und Weissager entsprechen somit völlig den ganz ähnlichen geschichtlichen Erscheinungen, die derselbe religiöse Ideenkreis, der ägyptisch-phönikische, im Oriente, in Asien und Aegypten hervorgebracht hat, und von denen uns noch als vereinzelte Ueberreste die religiösen und weissagenden Gesänge der Hebräer übrig geblieben sind. Bei allen diesen Völkern: den Aegyptern, den Phönikern, den Hebräern, den Griechen, beschränkte sich das religiöse Band zwischen Mensch und Gottheit nicht blos wie bei uns auf die Gottesverehrung, den Gottesdienst, sondern der fromme Glaube überliess der Gottheit auch die unmit-

telbare Leitung des Lebens, indem man sich bei allen wichtigen Angelegenheiten Rathes bei der Gottheit erholte und sie um die Zukunft befragte. Die Frömmigkeit der Aegypter ist bekannt; die der phönikischen und griechischen Stämme war aber nicht geringer. Bei allen diesen Völkern war das Orakelgeben in den Tempeln eine allgemeine Sitte, und nicht blos der Hohepriester in Jerusalem, oder in früheren Zeiten der dienstthuende Priester bei der Bundeslade, sondern auch die höheren Priesterklassen, die Propheten, in den Heiligthümern der Aegypter, der Phöniker, der Griechen, gaben in Orakeln den Rath und Willen der Gottheit kund. Aber auch ausserhalb der Tempel bildeten die Weissager einen angesehenen und hochverehrten Stand, dem die Gottheit nach dem Glauben der Zeit nicht blos durch äussere Zeichen und Vorbedeutungen, sondern auch unmittelbar durch innere Begeisterung und Verzückung: Inspiration, Mania, ein höheres Wissen mittheilte. Bei dem Vorhandensein der Schreibekunst kann es daher auch nicht dem mindesten gegründeten Zweifel unterworfen seyn, dass aus dieser Zeit schriftliche Weissagungen, von den genannten religiösen Sängern selbst aufgezeichnet, vorhanden waren, und einen Theil der in dieser Periode entstandenen religiösen Poesie ausmachten. Diese, aus der vorliegenden Zeit stammenden Weissagungen sind es, die von den Späteren der Vergessenheit und dem Vermodern entrissen wurden, um auf Zeiten und Verhältnisse angewandt und umgedeutet zu werden, für welche sie freilich gar nicht geschrieben waren. Diese Weissagungen der griechischen Seher sind also ganz das Gegenstück der hebräischen Prophezeihungen, und diese, von denen uns ein günstiges Geschick grössere Stücke erhalten hat, können uns dazu dienen, uns das Verständniss jener, von denen uns nur dürftige Bruchstücke erhalten sind, durch eine vorurtheilsfreiere Betrachtung aufzuschliessen.

Unter allen diesen religiösen Sängern und Sehern

ragt, als das Haupt der thrakischen Sängerschule, Orpheus hervor, der früheren Zeit des Heroenalters angehörig, ein Zeitgenosse des Herakles und des Argonautenzuges um 1250 v. Chr. Die spätere Dichtung hat das Andenken an seine Bedeutsamkeit zu Wunderfabeln ausgeschmückt, und regte dadurch schon im Alterthume die Skepsis an, sein ganzes Daseyn in Frage zu stellen. Die hauptsächlichste Veranlassung hierzu gaben religiöse Gedichte, die unter dem Namen des Orpheus allgemein verbreitet, schon von Herodot und Aristoteles für unächt erklärt wurden, und erhaltenen Nachrichten zu Folge zum Theil auch wirklich aus der pythagoräischen Schule herrühren. Begreiflicher Weise fallen aber hiermit noch nicht alle orphischen Gedichte, deren Alterthum gerade durch ihre Verwendung bei den Mysterien gesichert ist; und noch weniger die geschichtliche Existenz des Orpheus selbst, da seine Erwähnung bei älteren, zum Theil vorpythagoräischen Schriftstellen: einem Ibykus, Pherekydes von Leros, Dionysius von Milet, Hellanikus, sicher steht,[21] und im Gegentheile geradezu als allgemein bekannt vorausgesetzt werden muss, wenn Unterschiebungen unter seinen Namen sollten stattfinden können. Orpheus wurzelt vielmehr in der griechischen Kulturgeschichte unerschütterlich fest, indem er in den überlieferten Nachrichten mit einem Kulte zusammenhängt, der den gewöhnlichen Vorstellungen der späteren Zeit schon so fremdartig, ja so zuwiderlaufend und unverständlich war, dass an eine Erdichtung dieser Nachrichten gar nicht zu denken ist. Dies ist ein im heroischen Alterthume von Thrakien und Böotien aus im übrigen Griechenlande weitverbreiteter Weihedienst, als dessen Stifter und Verbreiter Orpheus genannt wird, und für welchen seine in der geschichtlichen Zeit noch zu Eleusis gesungenen Weihegesänge und Hymnen gedichtet waren: der W e i h e d i e n s t d e s D i o n y s u s, in w e l c h e m d i e s e r a l s B e h e r r s c h e r d e s T o d t e n r e i c h e s, a l s i d e n t i s c h m i t d e m G o t t e d e r U n t e r-

welt, als Hades, betrachtet und verehrt wurde,[22] diese dem späteren Volksglauben, in welchem Dionysus und Hades himmelweit verschiedene Gottheiten waren, so widerstrebende Vorstellung ist aber keineswegs erst eine Ausgeburt späterer Mystiker, denen man gewöhnlich solche Göttervermischungen Schuld gibt, sondern beruht auf alten und gewichtigen Zeugnissen, wie z. B. dem des Heraklit,[23] der, wenn er über den phallischen Dionysusdienst seiner Zeit als unanständig und ruchlos zürnt, als Grund angibt, Dionysus und Hades seyen ja Einer und Derselbe. Diese Identität muss vielmehr, der ägyptischen Glaubenslehre gemäss, in welcher Osiris die Aemter des Dionysus und Hades in sich vereinigte, als alt und ursprünglich angesehen werden, und das Zerfallen dieser verschiedenen Aemter in verschiedene Götterbegriffe, — durch welchen Process ja, wie früher nachgewiesen wurde, die meisten Abweichungen des griechischen Glaubenskreises von dem ägyptischen entstanden, — als erst später eingetreten, und zur Zeit des Orpheus noch gar nicht vorhanden. Ganz denselben Götterkreis betraf auch der aus derselben Zeit herrührende und mit den Dionysien engverwandte Weihedienst der Demeter: die eleusinischen Mysterien; auch sie standen in der späteren geschichtlichen Zeit als Ueberreste eines vom damaligen Volksglauben ganz verschiedenen Ideenkreises da, in welchem Demeter als unterirdische Gottheit betrachtet wurde, Dionysus als ihr Sohn, und Persephone als des Dionysus Schwester, Vorstellungen, welche sämmtlich dem späteren Volksglauben fremd waren, und dagegen mit der ägyptischen Lehre vollkommen stimmen. Der Hauptzweck dieses eleusinischen Weihedienstes war: den Eingeweihten ein günstiges Loos in der Unterwelt, im Todtenreiche zu verschaffen; nach unserer Ausdrucksweise: ihnen die künftige Seligkeit zu sichern. Der Dionysische Weihedienst, als ein Kult des Hades, musste also auch denselben Gegenstand haben: das Leben nach dem Tode und das Schicksal der Seelen

in der Unterwelt: und der Zweck auch dieses Weihedienstes war offenbar: die Eingeweihten dem besonderen Schutze des Todtenbeherrschers, ihres künftigen Gebieters, anzuempfehlen, ihnen, wie wir sagen würden, die künftige Seligkeit zu sichern.

Dieser alte religiöse Ideenkreis, als dessen Pfleger und Verbreiter Orpheus dargestellt wird, hatte also ganz denselben Inhalt und betraf dieselben ernsten Interessen, wie die religiösen Ideenkreise aller Zeiten; die menschliche Natur bleibt sich immer gleich. Noch nie gab es eine Religion, und nie wird es eine geben, in welcher sich die religiösen Gefühle und Glaubenssätze um „die Trauer über die im Winter erstorbene Natur, und die Freude über ihre Verjüngung bei der Wiederkehr des Frühlings“, um „die Jahreszeiten und ihre Phänomene“ und ähnliche allegorische Zierlichkeiten herumdrehen. Der „schwärmerische Naturdienst“, den die Neueren in den unverstandenen religiösen Zuständen des Alterthums überall zu erblicken wähnen, ist ein Windei der faselnden Gelehrsamkeit; eine Modephrase, bei der sich nicht blos die Leser, sondern auch die Schreiber etwas Vernünftiges nicht zu denken wissen. Zugleich stellt sich dabei aber auch heraus, dass dieser religiöse Ideenkreis noch ganz jener ältere, von den Pelasgern aus Aegypten nach Griechenland verpflanzte war, wie es sich in dieser Zeit, nach dem bisher Vorgetragenen, erwarten liess. Die beiden besprochenen Weihedienste sind gerade die in Aegypten am meisten verbreiteten des Osiris und der Netpe; und die in ihnen vorkommenden Gottheiten: Dionysus als Hades, Demeter als seine Mutter, Persephone als seine Schwester und Gattin, entsprechen ganz genau den ägyptischen Gottheiten Osiris, Netpe und Isis. Mit diesem Glaubenskreis stimmt denn auch die oben erwähnte Geburt des Eros durch Ilithyia vollkommen überein. Die Nachrichten von Orpheus stehen also auf einem ganz richtigen kulturgeschichtlichen Hintergrunde.

Auf diesem kulturgeschichtlichen Hintergrunde tritt nun die Gestalt des Orpheus vollkommen begreiflich hervor. und nicht blos die wenigen über ihn erhaltenen geschichtlichen Nachrichten, sondern sogar auch die an ihn geknüpften Mährchen und Dichtungen werden verständlich.

Orpheus wird Sohn eines Königs genannt, des Thrakers Oeagros. Diese Angabe hat, trotzdem dass sie einem Sänger gilt, eben so wenig etwas Befremdendes, oder den damaligen Bildungsverhältnissen Widersprechendes, als die Angabe, dass unsere ersten mittelaltrigen Minnesänger Fürsten und Ritter gewesen seyen. In beiden Zeiten war die Bildung nur in den höchsten Schichten der Nation vorhanden, nur Adelige und Priester besassen die vorhandenen Kenntnisse und waren des Schreibens kundig, das Volk war noch roh und stand den feineren Lebenskünsten fern, denn die Anfänge jeder Bildung entstehen auf der Spitze der Gesellschaft, in den herrschenden Ständen; erst bei ihrem Fortschreiten steigt die Bildung dann in die Mittelklassen herab, wo sie ihre Blüthezeit feiert; und zuletzt erst, wenn sie sich ihrem Ende zuneigt, verbreitet sie sich in den untersten Klassen, und indem sie allgemein wird, erstirbt sie; sie hat, wie die grossen Ströme, ihre Quellen auf den Gipfeln der Höhen, und verrinnt im Sande des Flachlandes.

Weiter wird angegeben, Orpheus sey in Aegypten gewesen und habe von da seine Lehren und seine religiösen Institute mitgebracht.[25] Das ist durchaus nichts Unmögliches; — denn dass Schifffahrt zwischen Griechenland und Phönikien, Aegypten, Libyen zu diesen Zeiten längst bestanden, wird kaum Jemanden zu bezweifeln im Ernste einfallen. Die Nachricht kann also sehr wohl gegründet seyn, sie kann aus einer ganz glaubwürdigen geschichtlichen Quelle herfliessen, obgleich sie uns nur durch einen Späteren, Diodor, aus zweiter Hand zugekommen ist und obgleich sie von unsern gerade herrschenden Schulmeinungen in die Acht erklärt ist. Wenn ihr aber sonst weiter

nichts im Wege steht, so hat sie gute Ruhe. Das wenigstens, was die moderne Skepsis gegen sie vorgebracht hat, will nicht viel sagen. Denn diese ganze sich so geistreich gebehrdende Zweifelsucht läuft darauf hinaus, dass man sich diese alten Völker gerade so in ihre engen Heimathsländer eingesperrt und von allem allgemeineren Völker- und Handelsverkehr abgeschlossen denkt, wie etwa einen modernen Stubengelehrten hinter seinem Schreibtisch und unter seinen Büchern, dass man mit einem Wort den engen Stuben-Horizont eines dem Leben entfremdeten Gelehrten in die Auffassung der Geschichte überträgt; eine Ansichtsweise, die so beschränkt ist, dass sie gar keiner ernstlichen Widerlegung bedarf. So lange also die alte Ueberlieferung nicht mit solideren Gründen umgestossen ist, bleibt sie in ihrer unverminderten geschichtlichen Geltung, und es hat Niemand das Recht, aus blos subjectivem Dafürhalten von ihr abzuweichen. Eben so gegründet kann die Nachricht seyn, die ihm ein grösseres religiöses Gedicht, eine Schilderung der Unterwelt, eine *κατάβασις εἰς Ἅιδου* zuschreibt.[16] Denn dass solcher Gedichte im Alterthume mehrere vorhanden waren, denen Homer seine Darstellung der Unterwelt in der Odyssee nachbildete, wird uns in verschiedenen Nachrichten überliefert. Es ist also kein Grund vorhanden, warum nicht auch Orpheus, der Stifter eines Weihedienstes zu Ehren des Hades, eine solche dichterische Darstellung der Unterwelt verfasst haben sollte. Selbst seine auffallende Todesart verliert nun den Anschein des Mährchens und wird erklärlich aus der feindlichen Stellung, welche der von ihm gestiftete gereinigte und geregelte Weihedienst gegen den früheren orgiastischen, ausschweifenden und ungeregelten Kult, den er verdrängen sollte, nothwendig einnehmen musste: Orpheus gerieth in die Gewalt rasender Bakchantinnen und diese zerrissen den Gegner ihres Dienstes. Auf diese Weise rechtfertigen sich diese Nachrichten als wirklich geschichtliche und dem Bildungs-

stande der Heroenzeit vollkommen angemessene. Ja sogar die Fabel von seiner Niederfahrt in die Unterwelt erklart sich nun. Was in dem von ihm besungenen Ideenkreise die Hauptsache war, was insbesondere in dem von ihm gestifteten Weihedienste den innersten Mittelpunkt bildete: der Aufenthalt der Seelen in der Unterwelt, dahin verlegt auch die spätere Dichtung seine Abentheuer. Eben so endlich erklärt sich die dichterisch ausgeschmückte Sage von der Macht seines Gesanges einfach durch einen wirklichen, von der Vorzeit ihm zuerkannten Dichterruhm, über den die Alten vollgültig urtheilen konnten, da sie noch Gedichte von ihm besassen, und zwar nicht etwa blos durch eine mündliche Ueberlieferung erhaltene, — was durch so lange Jahrhunderte hindurch ein etwas missliches Erhaltungsmittel gewesen seyn möchte, sondern geschriebene, und zwar von Orpheus selbst schriftlich hinterlassene, indem er sich hierzu, gleich andern alten Sängern, der pelasgischen Schriftzeichen bediente, wie der Logograph Dionysios von Milet, einer der älteren ersten Geschichtschreiber Griechenlands, ein Zeitgenosse des Hekatäos und Akusilaos aus dem Ende des sechsten Jahrhunderts vor Chr. G. nach Angabe Diodors[27] berichtet, denn nachdem sich aus Inschriften und Münzen auf eine sehr unerwartete Weise herausgestellt hat, dass diese alte pelasgische Schrift noch bis in die Zeiten Alexanders des Grossen in fortwährendem Gebrauch war, wie meine Entzifferung der vom Herzog von Luynes herausgegebenen cyprischen Inschrift nachweist, — möchten diese und ähnliche Nachrichten, die man während der Herrschaft der Wolfischen Schule ohne Weiteres unter die Fälschungen und Fabeleien warf, jetzt bei dem grossartigen Aufleben einer realistischen Alterthumskunde leicht wieder zu den gebührenden Ehren gelangen.

Nach diesem Aufschwung der heroischen Zeit trat zunächst eine Periode der Auflösung ein. An dem trojanischen Kriege verblutete die Heroenwelt; die Bedeutend-

sten des damaligen Geschlechtes fielen in demselben, und selbst für die Ueberlebenden ward er durch seine Dauer verderblich. Die lange Abwesenheit der Häupter verursachte in den meisten Herrscherfamilien innere Zerrüttungen, in Folge deren ihre Macht und ihr Ansehen sanken. Die roheren Stämme im Norden Griechenlands, schon lange unruhig und nach besseren Wohnsitzen lüstern und jetzt nicht mehr von kräftigen Staaten in ihren Gränzen zurückgehalten, brachen in den Süden Griechenlands ein, und es entstand hierdurch eine fast allgemeine Verrückung der griechischen Volksstämme, die über ein ganzes Jahrhundert, von der letzten Hälfte des zwölften bis über die Mitte des elften Jahrhunderts vor Chr. G., sich ausdehnte und eine Umänderung der meisten Staatsverfassungen zur Folge hatte. So überschwemmten zuerst 60 Jahre nach Troja's Eroberung (1123 v. Chr. G.) thessalische Völkerschaften die Landstriche des nachherigen Böotiens, und verdrängten, was sie nicht unterjochten, nach den Inseln des ägeischen Meeres und der nordwestlichen Küste Kleinasiens: die äolische Wanderung. Unter den durch die äolische Wanderung Verdrängten befanden sich auch pelasgische Stämme, die sich von Böotien aus erst nach Attika und von da nach den Inseln Lemnos, Imbros, Samothrake bis nach der Küste des südlichen Mäoniens auf Kleinasien, in der Landschaft von Tyrrha, ausbreiteten, und dort noch in der späteren Geschichte unter dem Namen der Tyrrhener, der tyrrhenischen Pelasger vorkommen. Zwanzig Jahre später (1103 vor Chr. G.) drangen die Dorier, angeführt von den Nachkommen des Herakles, welche Erbrechte geltend machten, aus denselben nördlichen Gegenden in den Peloponnes und stürzten dort nach lang anhaltenden Kämpfen die alten Reiche der Atriden. Die bisherigen Bewohner, die Achäer, so viele sich nicht unterwarfen, wanderten theils aus, theils verdrängten sie ihrerseits wieder die noch älteren pelasgischen Einwohner, so dass endlich 60 Jahre nach der

Rückkehr der Herakliden (1043 v. Chr. G.) ein Hauptstamm derselben, die Jonier, seine bisherigen Wohnsitze im Peloponnes, Aegialea, den Achäern überliess, und über Attika nach der Küste von Kleinasien auszog: die jonische Auswanderung. Durch diese jonische Einwanderung wurden dann wieder die vor zwei Generationen bei der äolischen Wanderung an der mäonischen Küste angesiedelten Pelasger vertrieben, die sich theils in die Umgegend des Athos, theils nach der westlichen Küste Italiens zogen. dort Tarquinii und Agylla nördlich oberhalb der Tiber anlegten, und von hier aus als herrschender Stamm unter den von den Alpen herab eingewanderten Rasenern den etruskischen Staat gründeten, dessen Aera um 290 Jahre vor Erbauung Roms beginnt, und der sich schnell zu einer bedeutenden Land- und Seemacht hob.

Als nach diesen Wirren, zu Anfang des 10. Jahrh. vor Chr. Geb., wieder Ruhe und bürgerliche Ordnung eingetreten waren, hatte sich der politische Zustand Griechenlands wesentlich verändert. Die früheren grösseren Reiche waren in eine Menge kleinerer Staaten zerfallen, welche sich meistens auf das Weichbild einer Stadt beschränkten. Zwar herrschten neben den Herakliden in Sparta, Messenien, Argos, Korinth noch Abkömmlinge der alten Königsfamilien in den meisten Staaten: Pelopiden in Achaia, auf Lesbos und Kyme, Neliden in Athen und den jonischen Städten, Nachkömmlinge des Aepytos in Arkadien, des Glaukos in Lydien u. s. w. Aber das Königthum war an Macht und Ansehen gesunken, die edlen und reichen Geschlechter an Macht und Einfluss gestiegen. Die ältere monarchische Staatsform war dadurch überall in Aristokratie übergegangen: die Edlen und Vornehmen hatten Theil an den königlichen Würden und Aemtern, ja sogar an dem Fürstentitel. So nennt Hesiod die Richter seiner Vaterstadt: Fürsten, Basileis,[28] und in demselben Sinne beschreibt Homer als den stattlichsten Anblick die auf dem Marktplatze sitzenden

ehrwürdigen Könige, Fürsten.[29] Ja in einzelnen Staaten verschwindet die Königswürde ganz, wie z. B. in Athen, wo gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts v. Chr. G. an die Stelle der bisherigen Könige lebenslängliche Archonten traten, und der Titel eines Basileus erhält sich nur noch im Kult aus religiöser Scheu vor Aenderungen in den hergebrachten Formen, als leerer Name dessen, der die Opfer des ehemaligen Fürsten zu verrichten hatte. Das Bürgerthum, die gemeinen Freien erscheinen hierbei noch nicht an der Staatsverwaltung betheiligt, sondern ihre ganze Thätigkeit geht noch in den Beschäftigungen des Erwerbes auf: des Ackerbaues, der Schifffahrt und des Handels, der Gewerbe und der handwerksmässigen Ausübung der Künste. Aegina, Sikyon und Korinth, die bedeutenderen Inseln des ägeischen Meeres, und besonders die jonischen Pflanzstädte sind Mittelpunkte dieser Gewerbsthätigkeit, und ragen durch Wohlstand und frühzeitigen Luxus vor dem übrigen Griechenland hervor. Die politische Thätigkeit in diesen kleinen Staaten beschränkt sich auf das innere Staatsleben, die Umänderungen der Verfassungen, und nach Aussen hin auf Reibereien mit den nächsten Nachbaren, wie z. B. die Kriege der Spartaner mit den Messeniern; grössere gemeinsame Unternehmungen finden gar nicht Statt, und die Geschichte der nächsten Jahrhunderte nach den Wanderungen bietet daher den Anblick einer grossen Oede, aus der nur spärliche vereinzelte Begebenheiten dem Andenken der Nachwelt überliefert sind. Die ersten Versuche, die zerrütteten Staaten durch überdachte, das bürgerliche Leben und die staatliche Gliederung regelnde Verfassungen neu zu gestalten, wie z. B. das im Alterthum mit Recht gerühmte Verfassungswerk Lykurgs in Sparta (im 9. Jahrh. vor Chr. G.), wodurch Sparta's Gemeinwesen die Form einer Monarchie mit weise gegen einander abgewogenen Staatsgewalten erhielt, — die Gründung öffentlicher Spiele und Festversammlungen, wie z. B. der später für das gesammte griechische Leben

so wichtig gewordenen olympischen Spiele durch den Eleer Iphitus, den Zeitgenossen des Lykurgus; — Einrichtungen zur Förderung des Handels und Verkehrs, wie z. B. die Einführung allgemeiner Maasse und Gewichte und des gemünzten Geldes durch den argivischen König Pheidon in Aegina um die Mitte des 8. Jahrhunderts vor Chr. G. Dies und Aehnliches sind die hervorragendsten geschichtlichen Thatsachen aus dieser Zeit.

Ueber die Zustände der geistigen Bildung in diesem Zeitraume sind wir dagegen nicht auf die Zusammenstellung eben so kärglicher Nachrichten beschränkt, sondern können uns von ihnen aus noch vorhandenen gleichzeitigen Denkmälern eine vollständigere Vorstellung bilden. Durch eine günstige Fügung des Geschickes sind uns zwei Schriften erhalten, die uns von den damaligen Lebens- und Bildungszuständen das lebendigste Bild gewähren. Dies sind zwei Dichtungen des Hesiod, der ein Jonier von Herkunft, der Sohn eines Schiffers aus der äolischen Kolonie Kyme um 900 vor Chr. G. in dem böotischen Askra in der Nähe von Thespiä lebte, wo er ansässiger Bürger war, Viehzucht und Ackerbau trieb, und daneben die edle Sängerkunst übte. Die eine dieser Dichtungen, „die Werke und Tage", ein in Verse gebrachter Hauskalender, die Beschäftigungen eines bürgerlichen Jahres in Ackerbau und Viehzucht umfassend, ist nicht blos durch die Schilderung der damaligen Beschäftigungen des bürgerlichen Lebens, des Ackerbaues und der Schifffahrt ein unschätzbares Denkmal des gleichzeitigen Bildungsstandes, sondern auch durch seine eingestreuten Betrachtungen und Lehren eine Darstellung des damaligen sittlichen Ideenkreises. Hesiod, von Natur, wie es scheint, von ernster, selbst düsterer Sinnesweise, — schelten bei ihm doch selbst die Musen, — und durch widerwärtige Erlebnisse in seiner eigenen Familie, — ein habsüchtiger Bruder übervortheilte ihn mit Hülfe unredlicher Richter im väterlichen Erbe, — noch trüber gestimmt,

klagt in diesem Gedicht schon über die Verderbniss seines Zeitalters, und es ergibt sich aus seinen Klagen wenigstens so viel, dass die Menschen und menschlichen Zustände damals schon waren wie jetzt, und dass von jeher das goldene Zeitalter für kein Geschlecht in der Gegenwart lag. Demgemäss betrachtet er denn auch das vorausgegangene Heroenalter als weit über seiner Zeit stehend, und die Heroen erscheinen ihm trotz ihres durch Kriege und Kämpfe auch mühseligen Lebens, als übermenschliche Halbgötter.

In dem zweiten Gedichte, der Theogonie, schildert Hesiod den damaligen Glaubenskreis, wenigstens in seiner grösseren Hälfte: die Entstehung der Welt und der Götter aus der Urgottheit, dem Chaos, d. h. dem unendlichen Raume, und die darauf gefolgten grossen Götterkämpfe, bis zur Gelangung des jüngsten Göttergeschlechtes, der Kroniden, zur Weltherrschaft, und bis zur Schöpfung der Menschen; im Ganzen nach dem Gange der ägyptischen Glaubenslehre, wie sie im ersten Bande dieses Werkes geschildert wurde. Den ganzen ersten Theil dieses Glaubenskreises also: die Kosmogonie, Theogonie und die Götterkämpfe enthält dieses Gedicht. Nimmt man dazu die in den „Werken und Tagen“ vorkommenden Vorstellungen von der Gründung der ersten menschlichen Zustände durch Prometheus, und die Ansicht von den auf einander folgenden, sich immer verschlechternden Zeitaltern, und ergänzt sie mit der in der Odyssee vorkommenden Schilderung von der Unterwelt, welche Homer, wenn auch zunächst für seine dichterischen Zwecke dienend, doch dem Glauben der Zeit gemäss darstellen musste, so haben wir alle Haupttheile des damaligen Glaubenskreises in ziemlicher Vollständigkeit beisammen.

Während einer im Ganzen so ruhigen und thatenlosen, von grösserer geistiger Anregung so entblössten Zeit lässt sich natürlich eine irgend bedeutende Veränderung im Ideenkreise einer Nation nicht erwarten; es

ist im Gegentheile vorauszusetzen, dass der von den früheren Geschlechtern ererbte Glaube im Ganzen gleichförmig fortgedauert habe, ausgenommen die etwanigen Veränderungen eines langsamen, der Verwitterung ähnlichen Verfalles, die jeder Ideenkreis durch sein zunehmendes Alter und durch die Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht erleidet. Und in diesem Zustand zeigt sich denn auch der Glaubenskreis der damaligen Zeit bei Hesiod. Es ist überraschend, wie die Grundzüge der alten ägyptischen Glaubenslehre, und zwar merkwürdiger Weise mit der bei den Phönikern eingetretenen Umbildung des Urgottheits-Begriffes, — auch bei Hesiod gehört Eros zu den Urwesen, — selbst noch in dieser späteren Form durchschimmern; obgleich durch den Einfluss der Jahrhunderte und die Uebertragung auf einen fremden Boden ein Verfall derselben dadurch eingetreten ist, dass die bei den Aegyptern schon vorhandene und dem roheren Bildungsstande der Griechen noch mehr zusagende Verehrung der aus der Sagengeschichte entstandenen Gottheiten, der Kroniden, die älteren spekulativen Götterbegriffe verdrängt und ihr Verständniss verdunkelt hat. Hesiod steht in der Mitte zwischen dem älteren ägyptischen Glaubenskreise der heroischen Zeit, wie er in den Eleusinien und bei Orpheus vorkommt, und dem späteren, ganz vermenschlichten Ideenkreis der geschichtlichen Zeit, wie er im ersten Theile nachgewiesen wurde, und man kann den Verfall des Glaubenskreises von jenem Ausgangspunkt bis zu diesem Endziele hin an Hesiod als an einer Mittelstation deutlich nachweisen.

Auf diese Weise dienen uns die Gedichte Hesiods als unschätzbare Denkmäler des geistigen Bildungsstandes der damaligen Zeit, und ohne sie würde uns die Einsicht in den Entwicklungsgang der griechischen Bildung ganz verschlossen seyn. Aber dies ist nur die eine Seite der damaligen Bildung. Gerade je weniger dieser Zeitraum den Zeitgenossen Anregung zu eigener schöpferischer

Thätigkeit darbot, je mehr das Leben der Gegenwart klein und leer, die Vergangenheit gross und thatenreich erschien, um so mehr musste das Denken in der Erinnerung schwelgen, um so mehr musste sich die ganze geistige Thätigkeit auf die Verarbeitung dieser Erinnerungen, auf die Thätigkeit der Phantasie hinwenden: die dichterische Darstellung der Vergangenheit, die geschichtliche Dichtung musste sich entwickeln, denn gerade einer ruhigen und thatenlosen Zeit ist die Beschäftigung mit den Erinnerungen einer bewegteren und thatenreicheren Vorzeit naturgemäss und geistiges Bedürfniss. Schon waren die Griechen zu gebildet, als dass sie in der Erwerbsthätigkeit des täglichen Lebens und in den sinnlichen Genüssen allein hätten dumpf hinleben können. Der müssige Geist suchte auch eine befriedigende Thätigkeit, und diese fand er in der Verarbeitung der reichen, von den früheren Geschlechtern ihm überlieferten geschichtlichen Erinnerungen. Nach so ereignissreichen Jahrhunderten, wie die Heroenzeit, musste ganz Griechenland, besonders aber die bei jenen Ereignissen betheiligten Volksstämme und Gegenden, von solchen geschichtlichen Erinnerungen voll sein. Zunächst durch mündliche Erzählung in den Augenblicken der Muse entstanden und fortgepflanzt, mussten sie auch frühzeitig in den Mund der Sänger kommen, die das Gehörte zusammenstellten und zum Stoff ihrer Gesänge machten. So waren unstreitig mündliche und dichterisch abgefasste Sagen, Darstellungen einzelner geschichtlicher Ereignisse, den Begebenheiten selbst unmittelbar gefolgt, und hatten sich auf dieselbe Weise auch bei den nachkommenden Geschlechtern forterhalten. Der grösste Theil der geschichtlichen Kunde musste bei der geringeren Verbreitung der Schreibekunst auf diesem Wege erhalten worden seyn. Bei Homer finden sich daher zahlreiche Anspielungen auf solche ältere Gesänge über fast alle besonderen Ereignisse der Heroenzeit: die Thaten des Herakles und Theseus, die Argonau-

tenfahrt, die Kriege gegen Theben, den Kampf der Kentauren und Lapithen, die Hochzeit der Thetis und des Peleus u. s. w.; über einzelne Vorfälle des trojanischen Krieges, die in der Ilias nicht dargestellt sind, wie der Streit des Odysseus und Achilleus, der Bau des hölzernen Rosses und die Zerstörung Troja's; über die Schicksale der einzelnen Helden bei ihrer Rückkehr, z. B. die Ermordung des Agamemnon und die Rache des Orestes u. a. m. Es ist offenbar, dass diese Gesänge einfache Geschichts-Erzählungen waren, die sich an den Gang der Begebenheiten anschlossen und die vorhandene, mündlich verbreitete Kunde getreu überlieferten; wenn auch natürlich nicht ohne eine dichterische Ausmalung je nach der geistigen Begabung des Sängers. In dieser einfacheren Form, vorzugsweise vermittelt durch mündliche Ueberlieferung und Darstellung, mochte die geschichtliche Kunde schon seit dem Ende der Heroenzeit durch die Sänger gepflegt worden seyn, und war allmälig zur vorherrschenden Geistesthätigkeit und Lieblingsbeschäftigung der nachfolgenden Generationen herangewachsen. Eine solche Fortpflanzung der geschichtlichen Erinnerungen durch die Vermittlung von Sängern und Volksgesängen, so fremdartig sie uns auch erscheinen mag, kommt doch bei allen Völkern auf einer ähnlichen Kulturstufe vor, und findet sich selbst noch in unseren Tagen nach so vieltausendjähriger Existenz der Schreibkunst bei noch einfacher civilisirten Stämmen, wie z. B. bei den Serben und Montenegrinern. So dichtete also auch Hesiod der damals herrschenden Zeitrichtung gemäss geschichtliche Gesänge, theils kleinere — in der älteren Weise einzelne geschichtliche Ereignisse darstellend, wie z. B. die Hochzeit des Keyx, des Fürsten von Trachin, die Hochzeit des Peleus und der Thetis; oder die Geschichte der Frauen, die mit Göttern Helden erzeugt hatten, wie z. B. Alkmene, die Mutter des Herakles, aus deren Geschichte noch ein Bruchstück vorhanden ist: den Kampf des Herakles mit

Kyknos und die Beschreibung seines Schildes enthaltend; — theils grössere, z. B. eine Melampodie, die Geschichte des Melampus, des alten argivischen Fürsten, Priesters und Weissagers; oder die Geschichte des Aegimios, des Freundes und Bundesgenossen von Herakles; oder die Fahrt des Theseus und Peirithoos in die Unterwelt. Schon diese grosse Zahl der Gedichte Eines Mannes gibt einen Begriff von dem Reichthum der geschichtlichen Erinnerungen dieses Zeitalters.

Wie sich aber in jeder Zeit ausgezeichnete Persönlichkeiten finden, in denen die herrschende Geistesrichtung mit angemessenen Naturgaben zusammentrifft, und sich dadurch auf ihren Gipfelpunkt steigert, so brachte auch diese Zeit einen jonischen Sänger hervor, durch welchen die geschichtliche Poesie auf eine nie mehr erreichte Stufe der Vollendung erhoben wurde. Dies war Homer, aus der äolisch-jonischen Pflanzstadt Smyrna gebürtig, der nach Herodot in der Mitte dieses Zeitraumes, im 9. Jahrhundert v. Chr. G., in der beginnenden Blüthe der kleinasiatischen Pflanzstädte lebte. Jonien war nicht allein als Schauplatz des trojanischen Krieges reich an einheimischen Sagen, die sich auf diesen Krieg und die mit ihm in Verbindung stehenden Ereignisse bezogen, sondern vereinigte auch als Sammelplatz der verschiedenartigsten Stämme, die sich seit den unruhigen Zeiten der Wanderungen in zahlreichen Kolonien hier niedergelassen und ihre heimathlichen Erinnerungen mitgebracht hatten, zugleich die Sagen aus dem gesammten übrigen Griechenlande bei sich; so dass den jonischen Sängern ein unerschöpflicher Stoff für ihre dichterischen Darstellungen zu Gebote stand, mit denen sie die Musestunden ihrer lebenslustigen Landsleute, ihre Mahle und Festversammlungen ausfüllten und erheiterten.

Dieses Sagenstoffes bemächtigte sich nun Homer und verarbeitete ihn zu grossen zusammenhängenden Gedichten. Ein Theil derselben ging verloren, wie z. B. eine Herakleis, in der die Einnahme von Oechalia in Thessalien den

Mittelpunkt gebildet zu haben scheint; eine Thebais, die thebanischen Kriege darstellend, — die beiden bedeutendsten aber sind uns erhalten: die Ilias und die Odyssee. In diesen Gedichten empfing die geschichtliche Dichtung eine wesentliche Fortbildung und Vervollkommnung dadurch, dass in ihnen nicht mehr, wie bisher, der geschichtliche Stoff, die Mittheilung der geschichtlichen Ueberlieferung Hauptsache, die dichterische Darstellung aber blos untergeordnetes Mittel war, sondern vielmehr die dichterische Darstellung, die Freude am Kunstwerke Hauptsache, der geschichtliche Stoff dagegen nur untergeordnetes Mittel zur Erreichung dieses Zweckes wurde. Zu diesem Ende verband Homer die einzelnen Sagen, die vorhandenen Erzählungen geschichtlicher Begebenheiten nicht mehr, wie bisher, zu blossen geschichtlichen Ganzen, in welchen die einzelnen Theile nach der geschichtlichen Reihenfolge und der Zeitordnung aneinander geknüpft sind; sondern er machte sie zu wirklichen dichterischen Kunstwerken, zu künstlerisch verbundenen Ganzen, welche durch die innere Einheit eines Planes zusammengehalten werden, dem alles Einzelne dienstbar ist. Die Darstellung selbst hob er weit hinaus über das Interesse, das der geschichtliche Stoff allein erregen würde, zu einem fortwährenden dichterischen Genusse, indem er durch die Macht seiner schöpferischen Phantasie auch dem Geringsten Leben und Beseelung einhaucht. Ueber das Ganze seiner Dichtungen endlich verbreitete er den Reiz seiner heiteren, milde Lebenslust athmenden Stimmung, die ihren wohlthätigen Zauber üben wird, so lange es fühlende Herzen gibt. Wenn irgend Kunstwerke den Stempel des Genies und persönlichen Charakters ihres Urhebers tragen, so sind es die Werke Homers. Nur einer vorübergehenden, jetzt schon beseitigten Paradoxie, aus halbreifer Geschichtskunde hervorgegangen, konnte es einfallen, einen solchen Geist, die Perle der griechischen Dichter, in's Reich der Abstractionen verweisen zu wollen. Aus eben so unreifen, halbwahren Ansichten

über den Entwicklungsgang der griechischen Bildung entstand die durch diese Skepsis hervorgerufene Annahme, dass so umfangsreiche Gedichte, — die Ilias hat über 15,000 Verse, die Odyssee über 12,000, die Thebais nach der Angabe der Alten hatte 9600, — blos durch die mündliche Dichtung entstanden und durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt worden seien. Gegen eine solche Annahme spricht das gesammte Alterthum. Homer selber erwähnt die Schreibkunst, und zwar als schon im Heroenalter geübt. Schon Bellerophon erhält von Prötos einen Uriasbrief, der ihm den Tod bringen soll: Prötos, so erzählt Homer,[30]

Hiess ihn gen Lykien ziehn, und reicht' ihm verderbliche Schrift dar,
In das gefaltete Täflein, viel Unheilvolles, gegraben,
Die er dem Schwäher zu zeigen gebot, dass der ihn erschlüge.

Ausdrückliche Angaben von Früheren und Späteren leiten die griechischen Schriftzeichen von den Pelasgern und den phönikischen Einwanderern her, und die ältesten noch vorhandenen Schrift-Denkmäler, die fast bis in das Zeitalter Homers hinaufreichen, bestätigen diese Angaben. Die Schreibkunst war also auch schon von den ältesten Zeiten der griechischen Geschichte vorhanden. Eben so wenig fehlte es an Schreibmaterial. Schriftwerke der Alten, nicht etwa blos auf Bleitafeln, wie die im Tempel zu Helikon aufgestellten Werke Hesiods, die noch Pausanias[31] sah, oder auf Wachstafeln, in die man mit dem ehernen Griffel die Schriftzeichen einritzte, wie jenes Schreiben des Prötos, sondern auch auf zubereiteten Thierhäuten, Diphtheren, ähnlich dem späteren Pergament, werden mehrfach erwähnt;[32] Schreibkunst und Schreibmaterial mussten also zu Homers Zeiten schon im allgemeinen Gebrauche seyn. Es kann daher gar keinem gegründeten Zweifel unterliegen, dass Homer die Schreibkunst, die er kannte, selber auch übte, dass er mit einem Wort seine Gedichte

niederschrieb. Erst durch die Schreibkunst wird das Wunder einer solchen Ausbildung der epischen Poesie, wie sie in den Werken Homers erscheint, physisch möglich und begreiflich. Es wäre der Mühe nicht werth, bei solchen halbreifen Paradoxien zu verweilen, wenn sie nicht auf das Engste mit derselben Skepsis der unkundigen Beschränktheit zusammenhingen, die auch in der Geschichte der Philosophie der Einsicht in den Zusammenhang der Denkerscheinungen so hemmend entgegentritt.

Auch der religiösen Dichtung blieb Homer nicht fremd; gewährte ja doch der Gottesdienst mit seinen Feierlichkeiten und Festen der Dichtung des Sängers vielfache Veranlassung. Auch Homer behandelte daher Göttersagen in grösseren und kleineren Hymnen; wie er denn auch bedeutendere Theile des Glaubenskreises, z. B. die Götterwelt in ihrer Einwirkung auf das menschliche Treiben, ja selbst eine Schilderung der Unterwelt in seine Dichtungen verflocht. Aber auch über diese Gegenstände der Frömmigkeit verbreitete er denselben heitern Weltsinn, der in seinen übrigen Dichtungen weht. Unter seinen Händen verlieren sie den Ernst der frommen Gläubigkeit und werden menschlich heiter, selbst scherzhaft. Aber gerade wegen dieses Gepräges seiner persönlichen Sinnes- und Dichtungs-Weise können sie nicht als Maasstab für den allgemeinen Entwicklungszustand der religiösen Vorstellungen seiner Zeit dienen, und man würde irren, wenn man aus ihnen schliessen wollte, der ältere strenge fromme Glaube hätte sich bei den damaligen Griechen in eben dem Maasse verweltlicht und aufgelöst. Es ist im Gegentheile wohl gar nicht zu zweifeln, dass wenn auch der Grieche, gleich unseren Vorfahren im Mittelalter, einem derben Spasse über seine Glaubenswelt nicht spröde aus dem Wege ging, doch der Ernst des Glaubens und die Ehrfurcht vor den Göttern seine dauernde Gemüthsstimmung war, und dass der religiöse Sinn der Zeitgenossen daher von Hesiod getreuer dargestellt ist, als von Homer.

Auf diese Glanzperiode der geschichtlichen Dichtung folgte nun, selbst nachdem der griechische Geist schon andere Bahnen eingeschlagen hatte, noch eine lange Nachblüthe des Epos; zunächst von unmittelbaren Zeitgenossen Homers in Kleinasien, wie z. B. Stasinos von Kypern und Arktinos von Milet, dann auch in den folgenden Jahrhunderten bis herab in die spätere geschichtliche Zeit bei den übrigen Griechen, wie z. B. Kinäthon von Sparta, Eumelus von Korinth, Hagias von Trözene, Pisandros von Rhodos u. A.; und es waren unter ihnen noch ausgezeichnete Dichter, wie denn die herrlichen Bruchstücke einer Herakleis, die sich bei den Idyllen des Theokrit und Moschus finden, wahrscheinlich dem Pisandros angehören, dem die alexandrinischen Kritiker den ersten Platz nach Homer und Hesiod anwiesen.

Schon in dieser Periode erscheinen Kleinasiaten und Jonier, ein Homer, Hesiod, Pisandros, als Häupter und Träger der griechischen Bildung. Noch mehr aber ist dies in dem nun folgenden Zeitraume der Fall; denn während dieses ganzen Zeitraumes stehen die kleinasiatischen Griechen, insbesondere die Jonier, geradezu an der Spitze des griechischen Lebens; sowohl des materiellen in Verkehr und Handel, als auch des geistigen in Literatur und Poesie.

Auch dieser Theil der griechischen Geschichte ist sehr mangelhaft gekannt; theils weil die ältesten jonischen Geschichtschreiber: ein Kadmus, Dionysius, Hekatäus, sämmtlich von Milet, Pherekydes von Leros bei Milet etc. verloren gegangen sind und wir uns auf Bruchstücke und vereinzelte Nachrichten Späterer beschränken müssen; theils aber auch und hauptsächlich weil selbst dieses spärliche Material von den neueren Darstellern der griechischen Geschichte nicht gehörig benützt worden ist. Dies hat seinen Grund in dem unrichtigen Standpunkte, von dem aus man die griechische Geschichte zu betrachten pflegt. Da sich Staatsleben und Bildung der Griechen auf ihrem

späteren Gipfelpunkte in Athen zusammenzogen, und athenische Schriftsteller die vollendetsten Meisterwerke in den höchsten Gebieten der Literatur hervorgebracht haben, so begreift es sich, wie vorzugsweise attische Schriftwerke aus dem Untergange der alten Welt gerettet worden sind, — obgleich auch von diesen bei weitem nicht alle Hauptwerke, — während die Mehrzahl der ausser- und vorathenischen Geistes-Erzeugnisse in der allgemeinen Zertrümmerung so gänzlich verloren gingen, dass uns nur in den Sammelwerken der späteren Zeit kärgliche Nachrichten von ihrem Vorhandensein, und nur von einzelnen spärliche Bruchstücke erhalten sind, die den Verlust des Untergegangenen nur um so schmerzlicher empfinden lassen. An attischen Schriftstellern in unserer Jugend gebildet, und mit ihrem Ideenkreise aufgenährt, wird uns der sie betreffende Theil der griechischen Geschichte vorzugsweise bekannt; und da in dem späteren Leben bei den Meisten der Ideenkreis der Jugendbildung sich nicht mehr erweitert, so ist die natürliche Folge eine beschränkte Auffassung der griechischen Welt von diesem einseitigen attischen Standpunkte aus, wodurch Athen und Sparta so in den Vordergrund gerückt werden, dass sie nicht blos als Hauptträger der griechischen Geschichte in den späteren Zeiten, sondern als Mittelpunkte der griechischen Gesammtgeschichte auch in den früheren Zeiten betrachtet werden, wo sie in Wirklichkeit weit entfernt waren, eine solche Rolle zu spielen. Denn die Träger des griechischen Lebens waren wechselnd in den verschiedenen Zeiten verschiedene Stämme und Staaten, wie wir bisher schon gesehen haben. Durch die mangelhafte Auffassung dieser durch die ganze griechische Geschichte hindurchgehenden Grunderscheinung ist die ältere griechische Geschichte ganz verkehrt dargestellt worden, und die Kunde von den früheren Staaten und Stämmen, die vor den Athenern an der Spitze der griechischen Bildung standen, ohnehin schon in abgerissenen, blos gelegentlichen

Nachrichten der späteren Schriftsteller auf uns gekommen, ist auf diese Weise im höchsten Grade vernachlässigt.

In Gemässheit also jenes Grundgesetzes von dem Wechsel der politischen und geistigen Hegemonie in den verschiedenen griechischen Stämmen sehen wir in diesem ganzen Zeitraume die kleinasiatischen Griechen und Inselbewohner, insbesondere die Jonier, an der Spitze der griechischen Bildung, und die geistige Erhebung des übrigen Griechenlandes, zuerst der italiotischen und sicilischen Griechen und dann der Athener, beginnt erst recht nach Joniens Fall und Untergang.

Beides, ihre Blüthe und ihren Sturz, verdanken die Jonier vorzugsweise ihrer geographischen Lage. Als Nachbaren der grösseren kleinasiatischen Staaten, insbesondere des von den Assyrern gestifteten lydischen Reiches, erhielten sie von dort Einflüsse höherer Gesittung und Bildung, und Vieles, was gewöhnlich als Eigenthum des jonischen Nationalcharakters aufgefasst wird, möchte, wie mancherlei Spuren in Gottesdienst, Dichtung und Kunst andeuten, jenen Einflüssen asiatischer und besonders assyrischer Kultur zuzuschreiben seyn. Mit Lydien theilten sie die gemeinschaftlichen Feinde; erst die Kimmerier, vor denen das frühzeitig schon blühende Magnesia um die 11te Olymp. 736 vor Chr. G. fiel, dann die Skythen, die von 635 bis 607 Kleinasien unterjochten, — dann die Meder und endlich die Perser, welche der Selbstständigkeit der Lyder und der Jonier zu gleicher Zeit ein Ende machten. Die enge Verbindung der Lyder mit den Joniern und Griechen überhaupt während der jonischen Blüthezeit in den letzten Jahrzehnten dieses Zeitraumes unter Krösus ist aus Herodot allgemein bekannt.

Eine andere Folge dieser geographischen Lage war der blühende Handel der jonischen Staaten. Als Küsten- und Seestädte vermittelten sie frühzeitig den Verkehr nicht blos in nächster Nähe zwischen dem Festlande von

Hellas und Kleinasien, sondern auch in der weitesten Ausdehnung: zwischen den frucht- und goldreichen Gestaden des Pontus Euxinus und Bosporus im Norden und zwischen Libyen im Süden, — von Phönikien und dem übrigen Morgenlande bis zu den Westländern des mittelländischen Meeres nicht blos nach Sicilien und Unteritalien, sondern sogar bis nach nach Südfrankreich und Spanien hin. Verkehr und Schifffahrt waren in allen diesen Richtungen hin äusserst thätig, und der griechische Handel wetteiferte um diese Zeit mit dem phönikischen. Jonische Pflanzstädte bedeckten daher die Küstenländer des mittelländischen Meeres vom Pontus Euxinus an bis nach Sicilien, Unteritalien, ja bis nach dem südlichen Frankreich. Mittelpunkte dieses Verkehrs und desshalb Sitze des Reichthums und der Bildung waren vor allen Samos und Milet. Der samische Handel reichte bis in's Innere von Libyen und bis nach Tartessus in Spanien über die Säulen des Herkules hinaus, nachdem ein samischer Schiffer, Koläos, schon im Jahr 640 vor Chr. G., auf einer Fahrt nach Aegypten von einem Sturm überfallen, dahin verschlagen worden war;[33] und nicht geringer war um dieselbe Zeit (640 vor Chr. G.) schon die heimische Gewerbsthätigkeit. Samische Architekten und Bildhauer, ein Rhökos und seine Söhne Theodoros und Telekles gossen Bildsäulen in Erz und führten die Prachtbauten des Heratempels in Samos und des Artemis-Heiligthums in Ephesus aus.[34] Milet hatte seine Kolonien nicht blos über die kleinasiatischen und europäischen Gestade des Archipelagus von Kypern an bis in's schwarze Meer ausgebreitet, sondern auch in Aegypten unter Psammetichos (um 630 vor Chr. G.) an der pelusischen Nilmündung eine Niederlassung gegründet und mit seinen Miethsoldaten bevölkert.[35] Denn die erwerbslustigen Jonier dienten weit umher als Söldner, und es widerstrebte ihrem freistädtischen Gewissen keineswegs, in den Sold eines ägyptischen oder asiatischen Königs zu treten, wie denn der

Bruder des lesbischen Dichters Alkäos unter griechischen Miethstruppen bei jenem Heere des Nebukadnezar war, das gegen Aegypten zog und Jerusalem zerstörte[36] (588 vor Chr. G.). Eben so sehen wir später griechische Aerzte, einen Demokedes, Ktesias und andere am Hofe der persischen Könige. Selbst kleinere Städte nahmen an diesem regen Verkehr den lebhaftesten Antheil, und Herodot[37] berichtet zum Beispiel von den Phokäern ausdrücklich, dass sie zuerst unter den Hellenen weite Schifffahrten angestellt hätten, und nicht blos bis nach dem adriatischen Meer und Tyrrhenien, sondern selbst nach Iberien und Tartessus geschifft wären; ja mit dem Könige der Tartessier, Arganthonios, seien sie so befreundet gewesen, dass er ihnen vor dem Angriffe der Meder eine Zuflucht in seinem eigenen Lande angeboten, und, als sie dies nicht angenommen, eine grosse Summe zur Erbauung einer Stadtmauer geschenkt habe. Dass dieselben Phokäer daher bei der Eroberung Joniens nach fruchtlosen Niederlassungsversuchen in Unteritalien und Korsika sich zuletzt nach Massilia, dem heutigen Marseille, so weit entfernt von ihrem Vaterlande übersiedelten, erklärt sich nun. Selbst zu grösseren Landreisen nach weit entlegenen Gegenden trieb der Reiz des Wunderbaren und Mährchenhaften, das die Kunde von den äussersten Gränzen des Völkerverkehrs durch die Fortpflanzung von Mund zu Mund erhalten hatte, und die ersten griechischen Reisebeschreibungen fallen daher in diese Periode und ergötzten die Zeitgenossen mit der Kunde ferner Länder ganz in derselben halb mährchenhaften Färbung, wie die ersten abendländischen Reisebeschreibungen des Mittelalters. So unternahm Aristeas von der Insel Prokonnesos in der Propontis, ein Zeitgenosse des Krösos und Kyros, um 580 vor Chr. G. eine Reise nach den Goldländern des Nordens, den Goldgegenden des heutigen Russlands;[38] und nach Griechenland zurückgekehrt, legte er die Ergebnisse seiner Erfahrungen

in einer Reisebeschreibung nieder, der er die herkömmliche Form der geschichtlichen Erzählung, die hexametrische Form des Epos gab. Denn dass sein Werk keineswegs eine blose Dichtung der Phantasie war, erhellt daraus, dass er nicht blos Wundermährchen erzählte, wie er sie bei den Issedonen gehört haben mochte, — denn so weit war er nach Norden vorgedrungen, — als z. B. von den noch entfernteren einäugigen Arimaspen und den goldhütenden Greifen u. dgl. mehr, sondern dass er auch streng Wahres, Geschichtliches berichtete, wie z. B. die überraschende Nachricht von den in jenen weiten Länderstrichen stattfindenden unruhigen Nomadenwanderungen, deren Wirkungen schon das Alterthum um diese Zeit in den Einfällen der Kimmerier und Skythen erfuhr, und später das ganze römisch-griechische Abendland in der grossen Völkerwanderung der Hunnen noch erfahren sollte. „Alle diese Völker," sagt Herodot nach seinem Berichte,[39] „sollen sich jedes auf seinen Nachbar werfen, und so wurden von den Arimaspen die Issedonen aus ihrem Lande vertrieben, und von den Issedonen die Skythen, und die Kimmerier, die am Meer im Süden (am Pontus Euxinus) wohnten, verliessen, von den Skythen gedrängt, ihr Land." — Ja der Völkerverkehr war um diese Zeit (zu Anfang des 6. Jahrhunderts vor Chr. G.) schon so ausgedehnt, dass sogar Fremde in Griechenland Reisen machten, wie der Hyperboräer Abaris, der als Priester des hyperboräischen Apollo Griechenland, fromme Gaben sammelnd und seine priesterlichen Funktionen durch Sühnungen und Weihungen übend, durchzog; oder der im Alterthume berühmte Anacharsis, der Sohn einer Griechin und eines Skythen aus der königlichen Familie, der Zeitgenosse und Freund des Solon (590 vor Chr. G.).

Dieser so regsame Verkehr erreichte gegen das Ende dieser Periode seinen höchsten Aufschwung, als Aegypten in den letzten Zeiten seiner politischen Selbstständigkeit dem griechischen Handel geöffnet wurde.

Durch karische und jonische Söldner, insbesondere Milesier und Samier, hatte Psammetichos nach der inneren Zerrüttung durch die Dodekarchie seine Herrschaft erkämpft;[40] durch eine Ansiedlung dieser Miethtruppen an der Pelusischen Nilmündung unterhalb Bubastis sicherte er sich dieselbe (um 630 vor Chr. G.), und eben so stützten seine Nachfolger ihren Thron auf diese ausländischen jonischen Truppen, denen sie als Leibwache sogar in der Hauptstadt Memphis ein eigenes Stadtviertel einräumten; natürlich daher dass die Jonier in Aegypten die Stellung einer bevorzugten Nation einnahmen, gegen die der vormalige Fremden-Hass schwieg. Ja Psammetich liess Aegypter das Griechische erlernen und bildete so eine eigne Dolmetscherkaste, — eine ganz neue früher bei den Aegyptern unerhörte Einrichtung, — um den Verkehr zwischen beiden Nationen zu vermitteln. Diese Begünstigung steigerte sich noch, als Amasis aus den niedern Klassen sich auf den Thron emporschwang (570 vor Chr. G.) und seine des Zaubers einer rechtmässigen Erbfolge ermangelnde Herrschaft durch griechische Truppen und griechische Bündnisse befestigen musste. Er ertheilte den Griechen die Erlaubniss einer ausgedehnten Niederlassung in Naukratis an der kanobischen Nilmündung; und wie eifrig die Griechen von dieser Begünstigung Gebrauch machten, sehen wir aus Herodot,[41] der in Naukratis nicht blos gesonderte Bezirke der griechischen Haupthandelsstaaten: der Milesier, Samier und Aegineten namhaft macht, sondern auch einen Gesammtbezirk, das Hellenion, wo vereinigte kleine griechische Handels- und Seestädte in beträchtlicher Zahl eine gemeinschaftliche Niederlassung hatten; von Joniern: Chios, Teos, Phokäa und Klazomenä; von Doriern: Rhodus, Knidus, Halikarnass und Phaselis; und von Aeoliern: Mitylenä; andere Städte ungerechnet, die auf das Hellenium auch Ansprüche machten, nach Herodot's Meinung ohne ein gegründetes Recht darauf zu haben. Der ganze Zwischenhandel zwischen Aegypten,

Kleinasien und dem schwarzen Meere kam dadurch in die Hände der Griechen und wurde für sie eine neue Quelle der Wohlfarth und des Reichthumes. Naukratis war bald nicht blos der Sitz eines blühenden Handels und sinnlichen Wohllebens, — unter seinen Buhlerinnen war jene Rhodopis, deren Ruf sich durch ganz Griechenland verbreitete und in deren Netzen der Bruder einer Sappho gefangen ward, — sondern es wurde auch ein Stapelplatz geistigen Verkehrs zwischen dem Morgen- und Abendlande, wo die Blüthe der höher gebildeten Griechen: ein Thales, Kleobulos, Solon, Pherekydes, Pythagoras, Theodoros von Samos, zusammenströmten, um ägyptische Gesetzgebung, ägyptischen Glauben, ägyptische Wissenschaft und ägyptische Kunst kennen zu lernen und als Anregung zu höherem geistigem Aufschwunge in die Heimath zurückzubringen. In der Eröffnung dieses Geistes-Verkehres zwischen Aegypten und Griechenland, — jenes alternd in den letzten glücklichen Jahren seiner politischen Selbstständigkeit, fähig eine gereifte Bildung, die Frucht einer mehrtausendjährigen Geschichte, mitzutheilen, — dieses jugendlich aufstrebend, gerade entwickelt genug um das Bedürfniss nach höherer geistiger Anregung zu empfinden und lebenskräftig genug, um aus den empfangenen Keimen in seinem Boden eigene selbstständige Früchte zu erzeugen, — in diesem Zusammentreffen liegt einer jener Zusammenhänge im Völkerleben, die das Daseyn einer allgemeineren Ordnung der menschlichen Dinge beweisen, welche hoch über dem Einzelnen stehend, durch diesen ohne sein Ahnen, die Wirkungen ihres höheren Waltens hervorbringt.

Mit dieser Entwicklung des äusseren Verkehres, des steigenden Wohlstandes der erwerbenden Klassen, hing bei den Joniern, wie bei den übrigen Griechen, nun auch die Gestaltung des inneren Staats-Lebens aufs Engste zusammen. Durch den blühenden Handel und Verkehr kam die arbeitende und erwerbende Klasse, der Bürgerstand, zu Besitz und Reichthum, und durch den Reichthum

zur Macht. Demgemäss musste eine Verrückung des bisherigen politischen Schwerpunktes eintreten. Die bis dahin herrschenden aristokratischen Geschlechter, durch ihre Abgeschlossenheit, ihr Heirathen untereinander, schon ohnehin geringer an Zahl geworden und nun nicht mehr allein besitzend und reich, konnten den aufblühenden Bürgerstand nicht mehr so wie sonst in Unterthänigkeit erhalten; die unteren Klassen, die sich anfingen zu fühlen, suchten sich den oberen gleichzustellen und es begann der innere Kampf zwischen den verschiedenen Ständen, insbesondere dem Adel und dem Bürgerstand, um den Besitz der Macht; diese Partheikämpfe arten oft in blutige Bürgerkriege aus und führen schon in dieser Periode zu Versuchen, den bürgerlichen Uebeln abzuhelfen, durch zum Theil sehr weitgreifende Verfassungsveränderungen, ja selbst, wenn der Besitzstand zu ungleich und die unteren Klassen zu verschuldet und durch ihre Verschuldung in ihrer persönlichen Freiheit gefährdet waren, zu sehr gewaltsamen Vermögensverlusten zu Gunsten der Besitzlosen. Jedermann kennt die durch solche Zustände in Athen veranlasste Verfassungsänderung des Solon im 3. Jahre der 46. Olympiade, 594 vor Chr. G. mit der sie begleitenden Seisachtie. Schon damals fand ganz dieselbe Bewegung Statt, die auch heut zu Tage wieder die europäischen Staaten durchschüttert. Denn zu allen Zeiten und unter allen Völkern treten unter gleichen Verhältnissen immer dieselben Erscheinungen ein, und derselbe Kreislauf der menschlichen Dinge wiederholt sich, heute wie ehemals.

Dieser Kampf der Partheien führte während des vorliegenden Zeitraumes zu einer dem griechischen Staatsleben in diesem Maase eigenthümlichen Erscheinung, zum Auftreten von Gewaltherrschern, Tyrannen, in fast allen bedeutenderen griechischen Staaten. Die Tyrannis entstand meistens so, dass die einander das Gleichgewicht haltenden politischen Partheien durch ihre gegenseitige Missgunst auf einander Einzelnen Gelegenheit gaben, die Macht an

sich zu reissen, indem die eine Parthei, meist das Volk, sich gerne dem Joche eines Herrschers unterwarf, wenn er nur auch die Gegenparthei, meistens die bisher herrschenden Geschlechter, die Aristokraten, unter das Joch beugte. Doch fehlt es auch nicht an Beispielen, dass die aristokratische Parthei, die adligen Geschlechter, die Gewaltherrschaft eines Einzelnen aus ihrer Mitte duldeten, wenn er nur auch das empörerische Volk im Zügel hielt. Die dabei zur Macht Gelangenden waren desshalb keineswegs immer Männer aus dem Volke, sondern in der Mehrzahl Mitglieder des Adels, welche den Widerwillen des Volkes gegen seine bisherigen Herren zur Befriedigung ihres Ehrgeizes benutzten. Solche Männer waren daher meistens mild gegen das Volk und nur hart gegen ihre Standesgenossen, wenn diese sich gegen ihre Herrschaft auflehnten. Dass es daneben auch an Solchen nicht fehlte, die ihre angemaasste Herrschaft mit Gewaltmitteln und Unterdrückung zu erhalten suchten, begreift sich leicht. Diese Form der Herrschaft entstand zuerst im Peloponnes, zu Sykion, durch Orthagoras, einen Mann aus dem Volke, im Anfange des siebenten Jahrhunderts (673 vor Chr. G.); dann in der Mitte des siebenten Jahrhunderts (655 vor Chr. G.) zu Korinth durch Kypselos, und breitete sich bald so sehr über ganz Griechenland aus, dass zu Ende desselben siebenten Jahrhunderts auch schon fast alle bedeutenderen Staaten der kleinasiatischen Griechen: der Mitylenäer, der Samier, der Milesier, unter der Botmässigkeit von Tyrannen standen. Kleisthenes, Tyrann von Sikyon, der reichste Mann seiner Zeit, um dessen Tochter die angesehensten Männer Griechenlands warben, — Periandros, Tyrann von Korinth, und sein Schwiegervater Prokles, Tyrann von Epidauros und Aegina, — Theagenes, Tyrann von Megara, der Schwiegervater des Kylon von Athen, — Melanchros, Tyrann von Mitylene auf Lesbos, der durch Pittakos gestürzt wurde, — Thrasybulos, Tyrann von Milet, der Freund des Thales, — Philokypros, Tyrann

von Kypros, der Freund des Solon, — Panätios, Tyrann von Leontini in Sizilien, — waren Alle Zeitgenossen, die zu Ende des siebenten Jahrhunderts vor Chr. G. herrschten. Nur wenig später, schon um 564 vor Chr. G., gründete der ältere Polykrates in Samos die Herrschaft seines Hauses, die unter Vater und Sohn bis 522 vor Chr. G. ununterbrochen dauerte; die des Pisistratos in Athen begann 560 vor Chr. G.; und um dieselbe Zeit (565 vor Chr. G.) die des Phalaris in Agrigent. Wenn nun auch die meisten dieser Gewaltherrschaften nur Uebergangszustände waren, die in der Demokratie endigten, so hielten sich doch einige derselben mehrere Generationen hindurch, wie z. B. die der Orthagoriden in Sikyon ein volles Jahrhundert, die der Kypseliden in Korinth etliche und siebenzig Jahre, die der beiden Polykrates, des Vaters und Sohnes, in Samos 42 Jahre; nirgends aber behaupteten sie sich länger als in Sizilien, wo wir sie in der ganzen folgenden Periode bis gegen den Tod Platos hin vorfinden werden, ein Zeichen ungeordneter und schwankender bürgerlicher Zustände. Ueberall ward die Tyrannis durch Partheienkampf und bürgerliche Unruhen eingeführt und wieder gestürzt. So z. B. in Lesbos, wo auf den Sturz des Tyrannen Melanchros durch Pittakos (611 vor Chr. G.) ein Bürgerkrieg zwischen der Adelsparthei unter Alkäos und der Volksparthei unter Pittakos ausbrach, und zum Exile der Adelsparthei und zu grosser innerer Zerrüttung führte; und erst nach zwanzigjähriger Dauer durch ein dem zu heilenden Uebel an Gefährlichkeit gleichkommendes Heilmittel beendigt wurde, dadurch nämlich, dass die Volksparthei den Pittakos (590 vor Chr. G.) zum unumschränkten Diktator, Aesymneten, erwählte. Denn der Fall steht wohl einzig in der Geschichte da, dass ein Mann im Partheienkampfe zu unumschränkter Gewalt erhoben, freiwillig sich derselben wieder entkleidete, nachdem er seinem Vaterlande Ruhe und bürgerliche Ordnung wiedergeschenkt, wie es Pittakos in Mitylene

that, der, als er die Partheien versöhnt und die vertriebenen Aristokraten wieder in's Vaterland zurückgerufen hatte, nach einer untadeligen zehnjährigen Amtsführung seine Gewalt niederlegte und in den Bürgerstand wieder zurücktrat. Aehnlich war es in Milet, wo vor der Tyrannis des Thrasybul eine über zwei Generationen dauernde Partheifehde den Staat durch die ganze Mitte des siebenten Jahrhunderts lähmte und siechen liess, so dass die endlich ermatteten Partheien durch die zu Schiedsrichtern herbeigerufenen Parier ihr Gemeinwesen mussten ordnen lassen; wobei deren Verfahren so sehr von gesundem Menschenverstand zeugt, dass es werth ist, bei Herodot nachgelesen und namentlich von der Schaar unserer Weltverbesserer beherzigt zu werden.[42] Demungeachtet waren diese Gewaltherrschaften keineswegs immer Zeiten des Druckes und der Noth, sondern im Gegentheile, da sie in die Zeiten des regsten geistigen Aufschwunges fielen, meist Zeiten der Wohlfahrt und des Gedeihens, und die Höfe einzelner derselben, wie die eines Periander von Korinth, eines Polykrates von Samos, eines Hippias von Athen, eines Gelon und Hieron von Syrakus waren Sammelplätze der Dichter und Pflegestätten der Wissenschaften und Künste, wie denn z. B. Polykrates und Pisistratus die ersten grösseren Büchersammlungen anlegten,[43] und der Letztere die Gedichte Homers zusammenbringen und ordnen liess.

Dieser Partheienkampf dauerte nun auch nach dem Sturze der Tyrannis noch in der nächstfolgenden Periode fort, und alle politischen Begebenheiten auch dieses Zeitraumes sind mit diesen Kämpfen verflochten, die in der grossen Mehrzahl mit dem Siege der demokratischen Parthei endigen und die fast allgemeine Einführung demokratischer Staatsformen herbeiführen. Nur wenige Staaten durchdauern diese politischen Erschütterungen mit ihren alten Verfassungen, wie z. B. Sparta, das mitten unter den Freistaaten der übrigen Griechen seine alte monar-

chische Staatsform beibehielt, wenn es auch nicht ganz dem Einflusse der Zeitbewegung entging und neue Institutionen theils im aristokratischen, theils selbst im demokratischen Sinne, wie z. B. das Ephorat, in sich aufnahm.

Die Folgen des eingetretenen materiellen Aufschwunges in Handel und Verkehr zeigen sich aber nicht blos im Staatsleben, im Kampfe des Bürgerstandes mit dem Adel, sondern auch in einer neuen geistigen Richtung, welche der unmittelbare Ausdruck der im Volke verbreiteten Wohlfarth und des erhöhten Lebensgenusses ist. Diese neue Richtung ist die vorherrschende Entwicklung des Gefühlslebens, wie es einem Zeitalter angemessen und natürlich ist, welches anfängt in der vorhandenen Wirklichkeit sein Genüge zu finden, weil es von dem Bewusstseyn eines gesteigerteren Lebens in der Gegenwart erfüllt ist, und nicht mehr nach der Vergangenheit als einer höhern Zeit ausschlieslich zurückzusehen braucht. Diese Steigerung des Gefühlslebens fand ihren Ausdruck in der nun aufblühenden Gefühlsdichtung, der Gesangsdichtung, und der sie begleitenden Musik, der eingeborenen Aeusserungsweise jedes in Lust und Leid erregten Gemüthes. Natürlich tritt diese Wendung im Geistesleben nicht so ein, dass nun die bisher gepflegte geschichtliche und religiöse Dichtung, die Beschäftigung mit der Vergangenheit und der Glaubenswelt plötzlich aufgehört hätte, um der neuen Dichtungsweise Platz zu machen, — sind ja die Dinge in der Welt, wie schon Anaxagoras sagte, nicht mit dem Beile von einander gehauen; sondern so, dass zwar die geschichtliche Dichtung, wie wir schon gesehen haben, sich während dieses Zeitraumes noch einer langen Nachblüthe erfreute, aber doch immer mehr abnahm, während die Gefühlsdichtung in allen Richtungen des thätigen Lebens: in den Angelegenheiten der Religion, des Staates und der Familie, einer immer reicheren Entfaltung entgegenging und bald ihren Höhepunkt erreichte.

Auch auf dieser neuen Bahn gingen die gebildeteren Jonier voran, und die ersten noch herben Sänger der kriegerischen Begeisterung, der trauernden Klage und des hassenden Spottes: ein Kallinos von Ephesos, Archilochos von Paros, Simonides von Amorgos, Tyrtäus von Milet, um das Ende des achten und den Anfang des siebenten Jahrhunderts vor Chr. G.; endlich Mimnermos von Kolophon, der Dichter der schwermüthigen Liebe, ihr jüngerer Zeitgenosse um das Ende des 7. Jahrhunderts waren alle Jonier. Selbst der erste gleichzeitige dorische Lyriker, Alkman von Sparta, war wenigstens von Geburt ein Kleinasiate, ein Lydier aus Sardes. Archilochos, in welchem sich alle Tugenden und Fehler des jonischen Nationalcharakters, hervorgehend aus einer leicht und heftig erregbaren Leidenschaftlichkeit, vereinigten, gab der neuen Dichtungsweise schon gleich eine solche Ausbildung, dass die Alten, obgleich sie seinen persönlichen Charakter höchlich missbilligten und seiner Dichtungsweise mehr eine herbe und strenge Grossartigkeit des Ausdrucks und der Gefühle, mehr Stärke und Gedrungenheit als Schönheit beilegten, ihn doch einstimmig an dichterischem Werthe dem Homer an die Seite setzten. Eben so war es ein Jonier, der die Ausbildung der Musik, insbesondere der religiösen, mit dem Aufschwunge der Lyrik gleichen Schritt gehen liess, der die Kithara vervollkommnete, damit sie künstlicherer Gesangsweissen fähig würde, und die Notenschrift erfand, welche von da an im Alterthume in Gebrauch blieb, damit er seine Liederweisen aufzeichnen konnte, und dessen musikalische Reformen selbst in Sparta angenommen wurden: Terpandros aus Antissa in Lesbos in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts vor Ghr. G., ein jüngerer Zeitgenosse des Archilochos. Lesbier endlich, Alkäos und Sappho, waren es, welche die Gefühlsdichtung auf die höchste Stufe der Vollendung erhoben, und zwar noch gegen Ende des siebenten und zu Anfang des sechsten Jahrhunderts, da ihre Blüthezeit in die Jahre 610

bis 580 vor Chr. G. fällt, mitten unter jene erbitterten Partheikämpfe zwischen Adel und Volk, die mit dem Sturze der Adelsparthei und der Erhebung des Pittakos zur Aesymnetenwürde endigten, und mit denen auch ihre persönlichen Schicksale verflochten waren, da Beide der Adelsparthei angehörten. Denn nicht blos Alkäos, als eines der Häupter des Adels, theilte die Verbannung seiner Parthei, sondern es wird auch von Sappho ausdrücklich berichtet, dass sie zur Zeit des attischen Archonten Kritias, als die Gemoren zu Syrakus sich der Herrschaft bemächtigt hatten, d. h. im Jahr 592 vor Chr. G., als Flüchtige von Mitylene nach Sizilien übergeschifft sey, das wie alle griechischen Städte Unteritaliens mit den Joniern im lebhaftesten Verkehre stand. Durch Pittakos, der seine Gewalt auf die edelste Weise zur Versöhnung der Partheien anwandte, kehrten jedoch Beide in ihr Vaterland zurück und verbrachten da den Abend ihres Lebens. Die Namen des Alkäos und der Sappho gehören zu den gefeiertsten des Alterthums, und die letztere war nicht blos als Dichterin, sondern auch als Frau eine der seltensten und bewunderungswürdigsten Erscheinungen. Welcher Adel der Gesinnungen, welche Grösse und Hoheit der Gedanken, welche künstlerische Schönheit und Vollendung der Form in Beider Meisterwerken herrschten, das zeigen uns die Gedichte des Horaz, der in dem hochgebildeten Zeitalter des Augustus aus ihrem Studium und ihrer Nachahmung jene Vollendung und jenen bezaubernden Reiz schöpfte, womit er seine Zeitgenossen entzückte und in denen er noch heute unübertroffen dasteht. Leider hat uns das ungünstige Geschick nur wenige Reste von Beiden, nur wenige kärgliche und abgerissene Bruchstücke übrig gelassen, doch ist darunter eine Ode der Sappho, eine Schilderung der tiefsten und leidenschaftlichsten Liebe enthaltend, welche uns die vom Alterthume ihren Gedichten gezollte Bewunderung begreiflich macht und rechtfertigt. Zugleich

welche hohe und freie Bildung der Jonier setzt es voraus, dass in diesen frühen Jahrhunderten, mitten unter den übrigen griechischen Staaten, die durch Sitte und Gesetz die Frauen zu dunkler Häuslichkeit verdammten, bei ihnen gerade aus den Frauen ein so hoch begabter Geist hervorging, der in der ganzen späteren Geschichte unter dem weiblichen Geschlechte wenig Ebenbürtige und keine Höherstehende fand; eine Frau, die sich einem erhaltenen Fragmente zu Folge ihres künftigen Nachruhmes wohl bewusst war und das Schicksal derer ihres Geschlechtes bemitleidet, die ohne die Dichtergabe namenlos in den Staub und die Vergessenheit hinsinken.

Von dieser höchsten Stufe stieg die Gefühlsdichtung in der nächsten Generation bei den unmittelbaren Nachfolgern der lesbischen Schule schon wieder herab. An die Stelle der hochsinnigen Schönheit, die in ihren Gedichten athmete, trat bei diesen die heitere Anmuth und der leichte spielende Scherz. Der Vertreter dieser Richtung war ebenfalls wieder ein Jonier, Anakreon von Teos, um 578 vor Chr. G., noch zu Lebzeiten des Alkäos und der Sappho, geboren. Die Blüthe seiner Jahre verbrachte er in heiterem Lebensgenusse zu Samos am Hofe des Polykrates, bei dessen Vater, dem älteren Polykrates, auch der als Dichter feuriger Liebeslieder im Alterthume berühmte Ibykos von Rhegium eine gastliche Aufnahme gefunden hatte, und nach des Polykrates Tode ging er nach Athen zu den Pisistratiden, wo er sein Greisenalter in gleicher heiterer Musse verlebte. Er war einer der Glücklichen, denen der Himmel ein leichtes Loos schenkt, und die von dem Ernste des Lebens wenig berührt werden. Heiteren Lebensgenuss athmen denn auch die wenigen uns von ihm übrigen Gedichte, die aus einer Umgebung matter Nachbildungen des späteren Alterthumes, unter denen sie uns überliefert wurden, durch eine unnachahmliche zierliche Einfalt und Anmuth ausgezeichnet, als einzig in ihrer Art hervorragen.

Mit Anakreon und seinen Zeitgenossen schliesst sich nun schon der Kreis der eigentlichen Gefühlsdichter, und die späteren Lyriker sind der inzwischen eingetretenen Geistesrichtung gemäss Verstandes-Dichter, Reflexions-Dichter, d. h. Dichter, in denen der Gedanke vorherrscht, dem Gefühl und Einbildung, so hervorragend sie auch seyn mögen, untergeordnet und dienstbar sind.

Denn gleichzeitig mit der Blüthe der Gefühlsdichtung zu Anfang des sechsten Jahrhunderts vor Chr. G., zeigt sich als eine auffallende Aeusserung der immer mehr heranreifenden Bildung eine über alle Stände sich verbreitende Vorliebe zur Sittenbetrachtung, ein vorzugsweise auf die Gegenstände der sittlichen Erscheinungswelt, der Lebensverhältnisse und des menschlichen Verkehres, gerichtetes Nachdenken, wobei zugleich die Redekürze, die knappeste Form des Ausdrucks, als das passendste Gewand des Gedankens betrachtet wird:

> Nicht in der Menge der Worte thut kund sich ein weiser Gedanke,
> Eins, ein verständiges such; Eins, ein bedächtiges wähl',

ermahnt der weise Thales.[44] Allgemeine Grundsätze des thätigen Lebens in kurzen Sprüchen aufzustellen: Erkenne dich selbt, Nichts allzusehr, Maashalten ist gut; wahrgenommene verborgenere Beziehungen der sittlichen Dinge in Räthseln niederzulegen, Witzworte und kernige Aussprüche über solche Gegenstände zu sammeln und von Mund zu Mund zu tragen wird allgemeiner Hang des Zeitalters. Wettkämpfe in schlagenden Spruchreden werden die Würze festlicher Gelage; sich solche Räthsel gegenseitig aufzugeben, sie in Briefen sich zuzuschicken, sich in Lösungen derselben zu überbieten, bildet den Reiz der geselligen Unterhaltung.[45] Man gräbt Sprüche an Hermen auf öffentlichen Plätzen, an Wegen ein, man setzt sie als Zierrath auf Dreifüsse und Weihegeschenke, man schreibt sie an die Wände der Tempel; eine Lust an

Sittensprüchen, Schlagworten und lehrhaften Gedichten ergreift das ganze Geschlecht; das Moralisiren wird herrschender Zeitgeschmack. Männer die durch eine angeborene Gabe diesen naturwüchsigen Scharfsinn, diese Kürze des Ausdrucks haben, erhalten einen Ruf, und ihre Aussprüche und Schlagwörter werden im Volke von Mund zu Mund getragen, wenn diese Männer auch sonst im Leben weder durch Stellung noch sonstige Grossthaten sich auszeichnen, wie z. B. der sonst unbekannte Myson aus dem Oertchen Chenä in Lakonien. Wie viel mehr Männer von Ansehen und hervorragender Stellung, wie Periandros der Tyrann von Korinth, oder der spartanische Ephore Chilon, oder der athenische Gesetzgeber Solon, oder Pittakos von Mitylene, oder Thales von Milet, oder Bias von Priene, Kleobulos von Lindos und Anacharsis der Skythe, von denen allen ein Schatz von Witzworten und Kernsprüchen im Alterthum gefeiert war, und uns zum Theil noch überliefert ist. Eine ganze Reihe von Männern zeichnet sich in dieser Geistesrichtung aus, unter welchen das spätere Alterthum die hervorragendsten, gewöhnlich sieben an der Zahl, obgleich in der Auswahl nicht ganz übereinstimmend, heraushob und mit dem Ehrennamen der Weisen bezeichnete. Der vorliegende Zeitraum, der diesen meistens gar nicht begriffenen Bildungsstand in sich fasst, wird daher gewöhnlich das Zeitalter der sieben Weisen benannt, dessen Mittelpunkt, wahrscheinlich nach einem Vorfall im Leben des Thales, von den alten Chronographen ins Jahr 585 vor Chr. G. gesetzt wird. Eine so allgemeine Erscheinung ist immer ein Zeichen eines allgemeinen geistigen Bedürfnisses, das sich auf eine solche Weise Luft macht; und wenn es uns fremdartig erscheint, so beweisst das nur, dass eine so geartete Geistesthätigheit nicht uns Zeitbedürfniss ist, dass es nicht mit unserm Bildungsstande stimmt; keineswegs aber dass ein solcher geistiger Bildungsstand überhaupt nicht einmal bei einer Nation eintreten könnte. Denn man darf nicht vergessen, dass der

Bildungsstand wechselnd ist, und je nach dem seine verschiedenen Stufen durchlaufenden Entwicklungsgange ganz verschiedene geistige Bedürfnisse eintreten und verschiedene Geistes- und Geschmacks-Richtungen hervorrufen. Immer wird es dem lebenden Geschlechte schwer sich von der Einseitigkeit loszumachen, seinen eigenen Bildungsstand als allgemeinen Maasstab zu betrachten; und sich im Gegentheil von der Wahrheit zu überzeugen, dass seine Bildung, seine Geistesrichtung, sein Zeitgeschmack auch nur wechselnd und vorübergehend seien, auch nur ein untergeordnetes Glied in der grossen Kette der Entwicklungszustände, welche die Völker und die Menschheit nach und nach durchlaufen. So fremdartig aber auch die vorliegende Kulturperiode der Griechen uns erscheinen mag, so hat sie doch ihres Gleichen auch bei andern Völkern, z. B. bei den Hebräern, bei denen auch auf die Liebeslyrik, von der das „hohe Lied Salomonis" eine Probe ist, die Spruchdichtung folgte, wie uns die „Sprüche Salomonis" und anderer hebräischer Weisen bezeugen. Ja unsre eigne Literatur bietet uns ganz das Seitenstück zu dieser Erscheinung. Auch bei uns folgte auf die Minnesänger im 15. und 16. Jahrhundert die Spruchdichtung und ein völlig ähnlicher Zeitgeschmack an Kernsprüchen, Witzreden und Schlagworten, an Sittenlehren, Sprüchwörtern, Wappeninschriften, Sinnbildern u. s. w. war im ganzen 16. Jahrhundert bis ins 17. hinein in Deutschland allgemein herrschend, und findet seinen Ausdruck durch Spruchdichter, wie z. B. Logau, der mit den Gnomikern des Alterthums recht wohl eine Vergleichung aushält.

Dieser allgemeine Hang zur sittlichen Betrachtung zeigt sich nun auch in der Dichtung. Es treten Dichter auf, deren Gedichte aus lauter kleinen, in knappster Form ausgedrückten Sittensprüchen bestehen. So Phokylides von Milet, um 600 v. Chr. G., der solche Sprüche mit Vorsetzung seines Namens zu kennzeichnen pflegte:

Das ist Phokylides Spruch: Was nützet die adlige Abkunft
Wenn ihr die Anmuth fehlt in der Red' und bei der Berathung.

Oder:

Das ist Phokylides Spruch: Eine Stadt auf Klippen in Eintracht
Hausend, auch noch so klein, ist stärker als Ninus* in Zwietracht.

Ja die Sprüche, die an öffentlichen Orten aufgestellt waren, hatten noch knappere Form, wie z. B. die Inschriften der Hermen die der Pisistratide Hipparchos in Athen an die Strassen setzen liess:[16]

Dies hat Hipparchos gesetzt: Wandle die Pfade des Rechts.

Oder:

Dies hat Hipparchos gesetzt: Nimmer betrüge den Freund.

Von verwandter Art mögen die Spruchgedichte gewesen sein, welche als Werke mehrerer der obengenannten Weisen erwähnt werden. So hatte man von Chilon 200 Verse in Elegienform, d. h. in abwechselnden Hexametern und Pentametern; von Pittakos 600 Verse und von Kleobulos 3000 Verse Lieder und Räthsel; letztere nach überlieferten Andeutungen im ägyptischen Geschmacke, da Kleobulos selbst in Aegypten sich aufgehalten hatte. Sogar von Anacharsis waren 80 Verse vorhanden, eine Anleitung zu einer haushälterischen Lebensweise. Von allen diesen Gedichten ist bis auf wenige Bruchstücke Nichts auf uns gekommen: von Pittakos ein paar Verse, Reste eines Skolions; von Kleobulos eine Inschrift, und ein Räthsel; eben so ein ganz kurzes, das seiner Tochter Kleobuline zugeschrieben wird. Von Phokylides jedoch haben wir ein

* Ninive.

längeres Gedicht, Sittenlehren enthaltend, das durch spätere Ueberarbeitung entstellt scheint, so dass es gewöhnlich, aber ohne genügenden Beweis, für ein später untergeschobenes Machwerk aus christlicher Zeit erklärt wird. Die vollständigste Einsicht in die Spruchweisheit der damaligen Zeit gewähren uns dagegen die Gedichte des Solon, die theils wirklich das Vollendetste in ihrer Gattung gewesen zu sein scheinen, theils auch in hinreichend zahlreichen Bruchstücken erhalten sind um ein sicheres Urtheil zu erlauben; sie nahmen in der Gnomendichtung den ersten Platz der Zeit und dem Werthe nach ein, und sind noch heute in ihren Bruchstücken Meisterwerke. Solons reiches Leben (von 638 bis 558 vor Chr. G.) fiel gleichzeitig in die höchste Blüthe der Gefühlsdichtung und in die erwachende Pflege der eigentlichen Wissenschaft; denn er war ein fast gleichaltriger Zeitgenosse sowohl von Sappho und Alkäos, als auch von Thales; und Beide, sowohl Thales als Solon, wurden zu den sieben Weisen gerechnet. Und in der That wenn irgend ein Sterblicher, so verdient Solon den Namen eines Weisen; denn wahre heitre Lebensweisheit spricht wohlthuend aus jeder Zeile seiner Gedichte. Keinem aber auch ward diese Lebensweisheit so leicht gemacht, als ihm. Er war vom Schicksal in jeder Beziehung bevorzugt; — er war von vornehmem Geschlecht, ein Kodride; — reich, er trieb Handel bis nach Aegypten; — mit wirklich grossen dichterischen Gaben ausgerüstet; — dabei edel von Gesinnung, ein Volksfreund von reinem Korne, ohne ehrgeizige Nebenabsichten, denn er schlug die ihm angebotene Tyrannis aus; — ein Mann, der im Staatsleben die höchsten Stellen bekleidet und in der ausgedehntesten politischen Thätigkeit die reichsten Erfahrungen gesammelt hatte, denn er war Archon in Athen und gab als solcher seiner Vaterstadt jene demokratische Verfassung, welche die Partheienkämpfe, die Athen bisher zerrüttet hatten, beendigte und seine nachherige Grösse begründete; — endlich weit gereist,

denn er hatte in Aegypten, Kypern, Jonien und Lydien zehn Jahre zugebracht und erfreute sich der persönlichen Freundschaft der bedeutendsten Männer seiner Zeit: eines Amasis, Philokypros, Thales, Mimnermos, Krösos, Anacharsis; ein Mann somit, dem auf alle Weise die Gunst des Glückes lächelte. Die Reste seiner Gedichte gehören daher zu dem Erfreulichsten und Schönsten, was uns das Alterthum hinterlassen hat, und in der Spruchdichtung nehmen sie ohne Widerstreit den ersten Platz ein. So ein vollständig erhaltenes Gedicht über die verschiedenen Wege, auf denen die Menschen dem Glücke nachjagen, worin Er, der Glückliche, demungeachtet das Geständniss macht:

> Nimmer noch ward glückselig ein Irdischer, sondern in Mühsal
> Ringen sie Alle, so viel Sterbliche Helios schaut.

Seine reifsten Schöpfungen jedoch waren die, worin er seine staatsmännischen Ansichten niederlegte; eines, eine Rechtfertigung seines Verfassungswerkes, und ein anderes, Ermahnungen an sich selbst. Von beiden sind uns leider nur Bruchstücke erhalten, wie z. B. eines, worin er die Greuel des Bürgerhaders schildert und dagegen die Segnungen einer guten Verfassung hervorhebt; oder ein anderes, wo er von seinen Bemühungen spricht, durch seine Verfassung die Rechte des Volks und des Adels gleichmässig zu sichern und dem Volke eine Stellung anzuweisen, in der es weder bedrückt noch allzu frei wäre, wobei er aber auch über die von so manchem anderen Staatsmanne mit empfundene Schwierigkeit klagt, als Gesetzgeber allen Partheien gerecht zu werden; und endlich eines, worin er mit den lebendigsten Farben den hereinbrechenden Sturm einer Gewaltherrschaft schildert, die nur zu bald durch Pisistratos seine eigene Vaterstadt treffen sollte.

So, sehen wir, war auch in diesem Zeitraume die Dichtung der getreue Spiegel der vorherrschenden Geistesrichtung. Beide, Dichtung und Zeitgeschmack, fanden

eine reiche Nahrung und Förderung von einer Seite her, die bisher gänzlich übersehen worden ist, obgleich die geschichtlichen Nachrichten sie ausdrücklich bezeugen: von Aegypten aus. Der neue Verkehr mit Aegypten trug den Griechen die ersten geistigen Früchte; der ganze Schatz der ägyptischen Fabelweisheit eröffnete sich ihnen durch die Vermittlung des Aesopos, der ein Freigelassener desselben Samiers Jadmon in Naukratis war, dessen Sklavin Rhodopis Griechenland mit dem Rufe ihrer Schönheit erfüllte. Die Thatsache selbst, dass Aesopos in diesem Zeitraume (um die 54te Olympiade, um 564 vor Chr. G.) in Griechenland als Fabeldichter aufgetreten sey, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, und das gesammte Alterthum betrachtet den Aesop als eine allbekannte historische Persönlichkeit. Aber auch die Einzelheiten: dass er aus Aegypten, und zwar aus Naukratis nach Griechenland kam, wo er Mitsklave der Rhodopis bei einem und demselben Herrn, dem Samier Jadmon, war, dass er nach seiner Freilassung zuerst (um das Jahr 564 vor Chr. G.) am Hofe des Krösus in Sardes und dann in Delphi gelebt habe und dort (im Jahr 556 vor Chr. G.) auf die bekannte Weise um's Leben gekommen sey, dass die Delphier noch später das vom Orakel befohlene Sühngeld für seinen Tod öffentlich ausbieten liessen und dass endlich ein Nachkomme jenes Samiers Jadmon als der Einzige, der mit dem verstorbenen Aesop in Beziehung stand, dies Sühngeld empfangen habe; dies Alles sind vollkommen geschichtlich sichere, scharf ausgeprägte und aus der bestimmtesten Wirklichkeit herrührende Einzelheiten — die nicht etwa blos aus Nachrichten Späterer: eines Syncellus, Hieronymus, Eusebius, Diogenes Laertius, Diodor, Plutarch oder Suidas, sondern der vollgültigsten alten Gewährsmänner, eines Heraklides Pontikus, Aristoteles und Herodot herrühren; — so dass es ganz unbegreiflich erscheint, wie man jemals auf den Gedanken verfallen konnte, an seiner geschichtlichen Wirklichkeit zu

zweifeln. Dass aber auch der ganze äsopische Fabelschatz ägyptisch ist, ägyptische Oertlichkeiten und Verhältnisse, ägyptische Sitten und ägyptischen Glauben voraussetzt, dass er mit Einem Wort ganz aus ägyptischem Boden und Leben entsprossen ist, haben neuere Untersuchungen treffend nachgewiesen.[47] Wie dieser so nahe liegende Kultur-Einfluss Aegyptens auf Griechenland übersehen werden konnte, erklärt sich nur aus der belächelnswerthen Verblendung der neueren Schulen, die, wie absichtlich, gegen Alles die Augen verschlossen, was ihren mit Vorliebe gehätschelten Traum von einer völlig abgesperrten, durch ausländische Einflüsse um keinen Preis befleckten, selbstständigen Bildung Griechenlands hätte zerstören können. Nun, da die Kreise des Wissens auch in dem Gebiete der Alterthumskunde sich täglich erweitern, und die selbstgezogenen Schranken der Vorurtheile vor einer freieren Gesammtanschauung der Kulturverhältnisse immer mehr zusammenfallen, bedarf es kaum einer besonderen Widerlegung solcher — geistreichen Ansichten.

In der nun folgenden Generation dauerte zwar der Zeitgeschmack an der Spruchweisheit unvermindert fort, ihr eigentlicher Ausdruck, die Spruchdichtung, fing jedoch schon an, von dem Gipfelpunkte, auf den sie Solon erhoben hatte, herabzusinken. Der in dieser Periode lebende Haupt-Gnomiker, Theognis, zeigt wenigstens weder in der poetischen Form, noch in ihrem lehrenden Inhalte jene hohe Vollendung, welche Solons Meisterwerken in beiden Beziehungen aufgeprägt ist; denn die Gedichte des Theognis sind schon weit herber und weit minder erfreulich, und die in ihnen enthaltene Lebensweisheit ist weit minder rein und edel; doch tragen hieran seine Lebensschicksale auch einen Theil der Schuld. Aus Megara gebürtig und von 580 bis gegen 490 lebend, als älterer Zeitgenosse des Pythagoras, war Theognis in die Partheikämpfe zwischen Aristokratie und Demokratie, die seine Vaterstadt nach dem Sturze des Tyrannen Theagenes

zerrütteten, zu sehr verwickelt, und sein persönliches Schicksal war dabei zu schwer und ungünstig gewesen, — er war mit der aristokratischen Parthei, zu der er gehörte, verbannt, seiner Güter beraubt, und selbst als er in seine Vaterstadt zurückgekehrt war, in sein Besitzthum nicht wieder eingesetzt worden, — als dass er sich zu einer reinen, ganz leidenschaftslosen, eines Weisheitslehrers würdigen Seelenstimmung hätte erheben können. Die Bitterkeit seiner Gemüthsstimmung und der schroffe Adelsgeist, der ihn beseelt, machen seine Sittenlehren und Betrachtungen gar häufig einseitig und versetzen sie durchgängig mit einem starken Beigeschmack seiner Standes-Vorurtheile. Demungeachtet hat der Missverstand der späteren Zeit, die seine Angriffe auf die „Gemeinen" und seine Verherrlichungen der „Edlen" in allgemein sittlicher Bedeutung auf Gute und Schlechte, und nicht, wie sie gemeint waren, auf Volk und Adel bezog, und, indem sie das rein Persönliche ausschied und nur das Allgemeine aussuchte, in seinen Sprüchen einen reichen Schatz von Sittenlehren fand, — dieser glückliche Missverstand hat seinen Gedichten: Gnomen, Epigramme, Parodien, Räthsel, Trink- und Liebeslieder, eine so grosse Beachtung in Blumenlesen und Auszügesammlungen verschafft, dass ihre Bruchstücke — nahe an 1400 Verse — uns ein sehr getreues Bild der damaligen Staats- und Sittenzustände darbieten, in welchen es denn allerdings an belehrenden Parallelen mit unsern eigenen Zuständen nicht fehlt.

Auf diesem Standpunkte der vorwiegenden sittlichen Reflexion war nun der griechische Geist für die Pflege der Wissenschaft reif. Nun erst entstand die Philosophie. Erst der höhere Aufschwung des Denkens, der sich in der Ausbildung der Gefühls- und Spruchdichtung kund gab, erzeugte nun, wenn auch zunächst nur bei einzelnen der hervorragendsten Geister, das Bedürfniss nach höherem Wissen, nach Einsicht in die Natur der

Dinge. Der Schritt von der Spruchweisheit zu der Wissenschaft, von jener sittlichen Betrachtung zu dem wissenschaftlichen Denken, von jenem Nachsinnen über die moralische Erscheinungswelt zu der Erforschung des Weltalles überhaupt, liegt nahe und macht sich fast von selbst.

Aber er fand auch noch in der Gunst der Umstände die kräftigste Förderung. Die griechische Wissenschaft hatte nicht einmal nöthig, sich aus sich selbst, aus ihren eigenen Anfängen zu entwickeln, sondern das günstige Geschick hob sie über diesen mühsamen und langsamen Weg hinweg, indem es ihr die Erbschaft des Orients zufallen liess. Aus dem Orient, und zwar aus Aegypten, durch die Vermittlung des mit Aegypten eingetretenen Verkehres, kam den Griechen der Anstoss zur Ausbildung ihrer Wissenschaft. Denn bei den Aegyptern fanden die Griechen schon eine ausgebildete Wissenschaft in allen Zweigen vor, die sie nur in sich aufzunehmen und sich anzueignen brauchten. Und das thaten sie denn; sie lernten; sie gingen bei den Aegyptern in die Schule, und ihre erste Wissenschaft ist kein Hervorbringen, kein Selbsterzeugen, sondern nur ein Lernen und ein Uebertragen des Gelernten in die Heimath. Und auch hier waren es die Jonier, die auf dieser neuen Bahn vorangingen. Einem Thales von Milet, einem Pherekydes von Syros kommt das Verdienst zu, die ersten Verpflanzer ägyptischer Wissenschaft nach Griechenland zu sein, und den Weg gebahnt zu haben, auf welchem bald nachher Pythagoras von Samos die morgenländische Weisheit nach Griechenland einführte, wo sie nicht blos eine Zufluchtsstätte fand, als der alternde Orient anfing in sich zusammenzubrechen, sondern wo sie auch durch ihre Vermählung mit dem griechischen Geiste eine Tochter, die Philosophie, gebar, die schöner und edler ward, als ihre Mutter in ihrer Heimath je selbst gewesen.

Der jetzt folgende, verhältnissmässig kurze Zeitraum

weniger Jahrhunderte ist es nun, der den höchsten Aufschwung des griechischen Volkes in sich fasst, durch welchen es neben den Grossthaten des öffentlichen Lebens die höchsten geistigen Erzeugnisse der Kunst und Wissenschaft hervorbrachte. Nicht als wenn von nun an der Kampf der Partheien und Leidenschaften geruht hätte, um einem makellosen, uneigennützigen Staatsleben und einer edlen, rein geistigen Wissenschafts-Pflege Platz zu machen. Nein, die alten Kämpfe dauerten fort und zogen sich mit nie ruhender Erbitterung durch alle politischen Begebenheiten der nun folgenden Zeit hin. Die Aristokratie verlor an Ausdehnung und Macht, aber sie erhielt sich, wenn sie zuletzt auch nur noch als abgestorbene Mumie dastand; die Demokratie wuchs und wurde zur Pöbelherrschaft, die sich in ihrer inneren Verwesung auflöste; bis beide, als das eigene Leben der Nation erstorben war, wieder in Monarchie, ja Despotie Einzelner untergingen, welche die Befugniss zur Herrschaft in ihrer Faust fanden, und deren Nachkommen die Weihe der Rechtmässigkeit durch die Dauer ihres Besitzes erhielten; bis so der Kreislauf der politischen Entwicklung wieder dahin zurückgekehrt war, von wo er ausgegangen. Es wäre thöricht, diese Kämpfe beklagen zu wollen, so zerrüttend sie auch auf viele der kleinen griechischen Staaten einwirkten, — wie z. B. Unteritalien durch sie zur Zeit der pythagoreischen Schule geradezu verwüstet wurde; da sie eine unvermeidliche Aeusserung der Lebensthätigkeit in einem Volke sind, dessen ganzes Dasein an den Verlauf dieser aufeinanderfolgenden Entwicklungen gebunden ist. Denn Leben ist Entwicklung und Entwicklung Kampf; Kampf um das Dasein im Wechsel des Entstehens, Wachsens und Vergehens ist die allgemeine Form des Lebens, dem eine unverrückt gleichförmige Dauer in einem Zustande der Ruhe und Vollkommenheit nicht gegeben ist. Aber nöthig ist es für ein Volk, wenn es die Höhe des menschlichen Daseins erreichen soll, dass

seine zerstreuten Kräfte auf dem Gipfel der Entwicklung durch eine höhere Macht zu einer politischen Einheit verbunden werden. Und auch dieses Glück hatte das griechische Volk. Vor der Zersplitterung seiner Kräfte in inneren Reibungen auf dem Gipfel seiner Blüthe wurde es bewahrt durch seine gemeinsamen Feinde, durch die Angriffe des persischen Kolosses von der einen, und der Karthager von der andern Seite; und was es Grösstes und Erhabenstes geleistet hat, das hat ihm wider seinen Willen die gemeinsame Gefahr abgezwungen, die das selbstsüchtige Treiben der kleinen Staaten wenigstens für eine Zeitlang zurückdrängte, und durch gemeinsam verrichtete Grossthaten den Einzelnen erst das Hochgefühl aufschloss, einer Gesammt-Nation in einer grossen Zeit anzugehören.

Und in diese grosse Zeit, in die Zeit der höchsten geistigen Regsamkeit, in der die griechische Nation eine Zahl der bewundernswürdigsten Geister hervorbrachte, in diese Zeit der heftigsten politischen Kämpfe, fällt auch die Entwicklung und Blüthe der griechischen Philosophie. Ein ganzes Jahrtausend war verflossen, seitdem die ersten Keime der Gesittung von fremdem Boden nach Griechenland verpflanzt waren, und jetzt erst entfaltet sich die griechische Bildung zu ihrer höchsten Blüthe; zu einer Blüthe, die nur drei kurze Jahrhunderte währte, aber das Höchste einschliesst, was je ein Volk geleistet hat; der Aloe gleich, die lange Jahre in unmerklichem Wachsthum die Kräfte sammelt, mit denen sie in wenigen Wochen den duftenden Schmuck ihres riesigen Blüthenschaftes emportreibt. Auch das Wachsthum der Völker hat seine ungleichen Perioden; die einen unscheinbar und arm an Ereignissen, welche über die Fläche des Alltagstreibens hervorragen könnten, sammeln und zeitigen die Kräfte, welche während der anderen, unter dem Zusammentreffen begünstigender Umstände zu einem schöpfungsreichen gesteigerten Geistesleben sich entzünden und — verzehren.

Auf diese Weise werden nun wohl die gewöhnlichen irrigen Vorstellungen über die Entstehungszeit der griechischen Philosophie berichtigt sein. Denn nun übersehen wir die vorhergegangene griechische Bildung, aus welcher als ihrer Grundlage die wissenschaftliche Entwicklung hervorgeht; wir sehen, welchen Weg der griechische Geist nahm, bis er sich so weit erhob, dass das Bedürfniss nach Wissenschaft in ihm erwachte; wir sehen ihn vorbereitet, um nun die Keime der älteren morgenländischen Wissenschaft in sich aufzunehmen.

Sachliche Vorbemerkungen.

Um die nun eintretende Entwicklung des höheren, wissenschaftlichen Denkens gegenüber dem beim Volke schon vorhandenen und immer fortbestehenden Ideenkreise gleich von vorn herein richtig aufzufassen, ist es vor allen Dingen nöthig, über das Eigenthümliche Beider und ihr gegenseitiges Verhältniss eine klare Vorstellung zu gewinnen. Diese Grundvorstellung bildet den Boden der ganzen nun folgenden Darstellung und erklärt auch zugleich, warum der Anstoss zu dieser Denkentwicklung den Griechen von Aussen herkommen musste.

Wie wir gesehen haben, war der bei den Griechen vorhandene Ideenkreis, das Ergebniss ihrer bisherigen Volksbildung, wesentlich aus dem thätigen bürgerlichen Leben hervorgegangen, und betraf vorzugsweise nur dessen Erscheinungen, die Erscheinungen der Menschenwelt. Das Volk selbst, mit seinen Bedürfnissen, seinem Dichten und Trachten, wie überall, ganz in der Thätigkeit des bürgerlichen Lebens aufgehend, war natürlich auch mit seinem Denken, das ja nur den Zwecken und Bedürfnissen seines thätigen Lebens dient, ganz, wie überall und zu allen Zeiten, in den Kreis des Menschenlebens eingebannt. Seine Sänger seit Homer, Epiker wie Lyriker, hatten sich, der Natur ihrer Dichtung gemäss, ebenfalls nur in diesem Vorstellungskreise bewegt; und selbst seine Gnomiker, jene lehrenden Dichter und Staatsmänner, hatten diese Gränze nicht überschritten, wenn sie

auch in Folge der gesteigerten Bildung, den geistigen Theil des Menschenlebens, die sittliche Erscheinungswelt, vorzugsweise in's Auge gefasst und zum Gegenstande ihres Nachdenkens gemacht hatten. Die Menschenwelt, der Kreis des menschlichen Lebens, trat ganz in den Vordergrund, war Hauptgegenstand des Ideenkreises. Alles Uebrige schien nur der Menschenwelt wegen, für ihre Zwecke, ihre Bedürfnisse da zu sein. Die äussere Natur trat dabei ganz in den Hintergrund, und wurde dem Menschenleben völlig untergeordnet. Von der umgebenden Natur hatten die Griechen bis dahin nur eine ganz äusserliche Kenntniss genommen, insoweit als sie auf die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse Einfluss übt, und den Aufenthaltsort, den Wohnplatz der Menschenwelt bildet. Der Mensch auf dem Standpunkte dieser volksmässigen, auch noch heut zu Tage, selbst bei der Mehrzahl der Gebildeten, allgemein verbreiteten Denkweise, glaubt sich ganz und gar getrennt von der äusseren Natur; er hält sich für ganz wesensverschieden von ihr; um so mehr, als schon dadurch zwischen Mensch und Welt eine unübersteiglich scheinende Kluft gezogen ist, dass der Mensch sich allein für beseelt, begeistet hält, die Welt dagegen für unbeseelt, todt. Dem auf diesem Standpunkte Stehenden fällt es gar nicht ein, dass er mit der Aussenwelt in einer engeren Verbindung stehen, dass er selber zu dieser Aussenwelt gehören, und als eines der Glieder ihrer unendlichen Wesenkette selber einen ihrer Gesammtheit untergeordneten Bestandtheil bilden könnte. Ein solcher Gedanke würde ihm eben so ungereimt scheinen, als wenn ihm Jemand zumuthen wollte, sich für einen Bestandtheil des Hauses zu halten, das er bewohnt. Denn mehr als ein Wohnhaus für das Menschengeschlecht dünkt dem auf diesem Standpunkt Stehenden das Weltgebäude nicht, und er fühlt sich von diesem ganz eben so wesensverschieden, als von jenem.

Ganz in derselben Vorstellungsweise bewegte sich

auch, wie im vorhergehenden Bande nachgewiesen wurde, der spätere Glaubenskreis der Griechen; denn obgleich er aus der einer ganz entgegengesetzten Denkweise angehörigen ägyptischen Lehre abstammte, so hatte er doch seit dem Zeitraume der alten religiösen Dichter seinen ursprünglichen Charakter ganz verloren, und war unter dem Einflusse der Volksbildung aus einem auf die Anschauung der Aussenwelt begründeten und das Weltall, wenn auch noch roh und unvollkommen wiederspiegelnden Kreise von wirklichen Begriffen zu einem ganz menschenähnlich gedachten, die Menschenwelt wiederspiegelnden Kreise rein erdichteter Phantasiebilder umgeschaffen worden, die als solche, als blosse Spiegelbilder des Menschenlebens, und insbesondere des griechischen Menschenlebens mit seinen noch sehr unvollkommenen sittlichen Zuständen, ganz und gar keinen Denk-Gehalt hatten. Den Verlauf dieses allmäligen Verfalles haben die bisherigen Untersuchungen in den allgemeinsten Zügen nachgewiesen. Wir sahen, wie der Ideenkreis bei den ältesten religiösen Sängern sich noch ganz eng an die ägyptische Lehre anschloss; wie in Hesiods Theogonie der Verfall schon in bedeutenderem Maasse hervortritt, indem der pantheistische Theil des alten Ideenkreises sich schon von dem menschenähnlich gedachten sondert, dieser letztere das Uebergewicht erhält, jener erstere dagegen nur noch in halb unverstandenen Trümmern übrig ist, so dass nun der Zustand des populären Ideenkreises, wie er im vorhergehenden Bande dargestellt wurde, als das Endergebniss dieses Verfalles sich vollkommen begreift. Was sich in den aus früheren Zeiten herstammenden Weihediensten, z. B. in den eleusinischen Mysterien, und in den erhaltenen Werken der älteren Dichter, wie z. B. in den Gesängen eines Orpheus, Olen, Musäos, oder selbst in der Theogonie des Hesiod, aus dem ursprünglichen ägyptischen Ideenkreise erhalten hatte, war den Späteren fremd und unverständlich geworden, und was bei den jüngeren gleichzeitigen religiösen

Dichtern, z. B. einem Epimenides, als Ueberrest der alten Lehre vorkommt, bezeugt durch seine Trümmerhaftigkeit dieselbe Entfremdung. Alles, was von höheren abstrakteren Begriffen über das Wesen der Gottheit im Ideenkreise der Zeitgenossen sich erhalten hatte, waren Begriffe sittlicher Art, z. B. der des Schicksals, der Möra; der Vergeltung, der Nemesis; der Gesetzlichkeit, der Themis; der Gerechtigkeit, der Dike; die mit der allgemeinen Richtung auf die sittliche Erscheinungswelt übereinstimmten, und wenn auch vorzugsweise nach Analogien menschlicher Zustände gebildet, doch wenigstens von der Form einer gröberen sinnlichen Verkörperung frei waren. Im öffentlichen Kulte traten aber gerade diese reineren, sittlichen Götterbegriffe ganz zurück und hatten so gut wie keine Verehrung, während die am meisten und höchsten verehrten: ein Zeus, eine Hera, ein Apollo, ein Dionysos, eine Demeter, ganz dem Kreise der sagengeschichtlichen Gottheiten, den Kroniden, angehörten, die sich, wie früher nachgewiesen wurde, aus der Osiridenfamilie des ägyptischen Glaubens entwickelt hatten. Selbst die aus dem höheren Alterthume am unverändertsten überlieferten, dem populären Ideenkreise der späteren Zeit schon fremdartig gewordenen Kulte: die hochgefeierten Weihedienste, Mysterien, der Demeter zu Eleusis, die ganz ähnlichen Weihedienste zu Samothrake, und die über ganz Griechenland vom Norden Thessaliens über das ganze Festland und den Peloponnes, über Kleinasien und die Inseln, ja über Italien und Sizilien verbreiteten, in jedem dritten Jahre wiederkehrenden Weihedienste des Dionysos, die trieterischen Dionysien, schlossen sich an die nämliche Osiriden-Familie: Netpe-Demeter und ihre Kinder Osiris-Dionysos und Isis-Persephone an; und feierten diese Gottheiten keineswegs, wie die Neueren sich mit eigener Weisheit gefabelt haben, als Naturgottheiten, als Repräsentanten des sterbenden und wiedererwachenden Jahres und dgl., sondern ihrem alten und

ursprünglichen Sinne gemäss, als ganz persönliche, menschenähnlich gedachte, und zwar unterweltliche Gottheiten, die einst auf der Erde gelebt hatten, geboren, verheirathet und gestorben waren, und nun der Unterwelt, dem Reiche der Todten, vorstanden. Ihr Kult war desshalb kein „schwärmerischer Naturkult", wie man ganz unbegründeter Weise den Orgiasmus auffasst, sondern ein Buss- und Sühnkult, mit Fasten, Reinigungen und Sühnungen verbunden, die auf die Fortdauer nach dem Tode, die künftigen Zustände in der Unterwelt, die endliche Seligkeit Bezug hatten, und also ebenfalls das Menschengeschlecht und sein Schicksal, den menschlichen „Egoismus" und nicht sein „Aufgehen im Naturleben" zum Mittelpunkt hatten. Der angebliche Naturkult mit seinem ganzen allegorisch-symbolisirenden Krame findet sich bei den Griechen nirgends, sondern ist lediglich ein Phantasie-Gebilde der Neueren, dem bei den Alten höchstens die den Volksglauben zersetzenden und auflösenden Allegorien der rationalistisch-pantheistischen Stoiker entsprechen, aber erst aus einer Periode, wo der Volksglauben in seiner anthropomorphistischen Rohheit erkannt und den Gebildeten anstössig geworden war.

Es lässt sich also aufs Strengste behaupten, dass dem griechischen Volksglauben alle Götter, selbst Zeus, der Weltherrscher, nur menschenähnliche Wesen waren, in welchen sich die Gebildeten die Eigenschaften des menschlichen Geistes, die rohere Menge auch die der menschlichen Gestalt in unbestimmter Weise gesteigert dachten. Diese vermenschlichende Auffassungsweise der Gottheit war so allgemein und so ausschliesslich vorherrschend, dass von einer entgegengesetzten Denkweise bei den damaligen Griechen auch nicht die geringste Spur zu entdecken ist. Der Gedanke, dass ein richtiger umfassender Begriff der Gottheit als Urgrund des Weltalls neben den sittlichen, aus der geistigen Erscheinungswelt entnommenen Bestandtheilen, auch noch andere, auf die sinnliche

Erscheinungswelt bezügliche, in sich fassen müsse, als z. B. eine Erklärung über das Verhältniss des Wesens der Gottheit zu dem des Weltalls, lag völlig ausserhalb des Gesichtskreises der Zeitgenossen. Die Götter als menschenähnliche Wesen wurden zum Weltalle ganz in demselben Verhältnisse gedacht, wie die Menschen; für Beide war die Welt nur das gemeinschaftliche Wohnhaus; für die Götter der Himmel, das feste Sternengewölbe, gerade so, wie für die Menschen die Erde. Die Gottheit war im populären Ideenkreise von der Welt gerade so gänzlich abgelöst, wie der Mensch.

In einer ganz entgegengesetzten Anschauungsweise bewegt sich dagegen der neue Ideenkreis, welcher der nun eintretenden Entwicklung des höheren wissenschaftlichen Denkens, der sich ausbildenden Erkenntnisswissenschaft zu Grunde liegt. In ihm ändert sich das bisher angenommene Verhältniss zwischen Mensch und Welt, Welt und Gottheit wesentlich um. Die äussere Natur, das Weltgebäude, tritt in den Vordergrund des Ideenkreises, und die Menschenwelt mit ihren Erscheinungen, insbesondere die sittliche Erscheinungswelt, tritt zurück. Nicht mehr der Mensch, sondern die Welt wird Hauptgegenstand des Denkens und des Forschens. Dabei wird die Welt in dem engsten Zusammenhang mit der Gottheit aufgefasst, Welt und Gottheit stehen mit einander in der engsten Verbindung; und nicht mehr Wesensähnlichkeit mit dem Menschengeschlecht, wie bisher, sondern Wesensähnlichkeit, ja Gleichheit mit der Welt ist nun die vorherrschende Grundanschauung für den Gottesbegriff. Das Menschengeschlecht erscheint dabei, im Gegensatze zur bisherigen Ansicht, ganz der Welt untergeordnet, mit den übrigen Theilen der Welt und insbesondere den beseelten Wesen der Erde zugleich entstehend, und demgemäss als wesensgleicher Bestandtheil der Welt, und keineswegs mehr von ihr getrennt. Die Wesensverwandtschaft, ja Wesensgleichheit von Welt und Gottheit ist

daher bei allen Denkern bis zu Plato hin die gemeinschaftliche Grundanschauung. Das Hervorgehen der Welt aus der Gottheit, das Zurückgehen und die Wiederauflösung der Welt in die Gottheit, die Theilnahme der Welt an dem Wesen der Gottheit, ihre Beseeltheit, machen gleich bei den ersten Denkern Hauptsätze der Spekulation aus. Ja die Einerleiheit der Gottheit und der Welt, der Satz: dass Gott Alles und das All Gott sei, das Grundthema des gesammten Pantheismus, werden wir sehr bald ganz scharf und ausführlich ausgesprochen finden. Die ganze ältere griechische Philosophie bis auf Plato hin ist wesentlich pantheistisch, und die für die Neueren so fremdartige und auffallende Verbindung der Theologie, der Spekulation über den Gottheitsbegriff, mit der Naturforschung, hat in diesem pantheistischen Charakter ihren Grund und erklärt sich daraus ganz einfach.

Der populäre Ideenkreis und der wissenschaftliche in diesen ersten Zeiten der griechischen Philosophie haben also ganz und gar keine Verwandtschaft mit einander; sie sind einander vielmehr schnurstracks entgegengesetzt. Das griechische Volk hatte weder in seinem praktischen, noch in seinem religiösen Ideenkreise einen Keim, der sich zu jener pantheistischen Naturphilosophie, jener auf die Erklärung des Weltalls gerichteten Spekulation, hätte entwickeln können, die Richtung auf die Erkenntniss der sinnlichen Erscheinungswelt lag ihm überhaupt fern. Die griechische Philosophie lässt sich daher auf keine Weise aus dem volksthümlichen griechischen Bildungsgange herleiten; sie kann durchaus nicht als ein Erzeugniss der griechischen Volksbildung betrachtet werden.

Schon aus diesen Sachgründen also müsste mit Nothwendigkeit geschlossen werden, die neue Denkrichtung könne den Griechen nur von Aussen her zugekommen sein; einem äusseren Einflusse müsste dieser Umschwung des Denkens zugeschrieben werden, auch wenn die geschichtlichen Nachrichten darüber schwiegen.

Die Nachrichten schweigen aber nicht, sondern sie berichten die fremde Herkunft der Philosophie ausdrücklich. Es wird uns ausdrücklich gesagt, die Philosophie, die Wissenschaft überhaupt, sei den Griechen aus dem Orient gekommen, und zwar zunächst aus Aegypten.

Diese Verpflanzung ausländischer Lehre und Wissenschaft nach Griechenland ist nicht blos für die Geschichte der griechischen Philosophie, sondern auch für die gesammte Kulturgeschichte ein so wichtiger Punkt, dass er zur vollständigsten Klarheit und Anerkennung gebracht werden muss; da von seiner richtigen Erkenntniss nicht blos das Verständniss der griechischen, sondern auch unserer gesammten abendländischen Denk-Entwicklung abhängt. Denn dieser Einfluss der orientalischen, und insbesondere der ägyptischen Kultur auf die abendländische, hat nicht blos einmal, sondern wiederholt stattgefunden. Eine erste Uebertragung ägyptischer Bildung nach Griechenland war mit der Einwanderung der aus Aegypten vertriebenen Phöniker, der Pelasger, verbunden, und die gesammte griechische Gesittung ist aus diesem, von der Fremde herübergebrachten Elemente hervorgegangen. Dieselbe Uebertragung orientalischer Bildung wiederholte sich durch die Verpflanzung orientalischer: ägyptischer und persischer Wissenschaft und Glaubenslehre durch einzelne grosse Männer: einen Thales, Pherekydes, Pythagoras, und erzeugte die griechische Philosophie. Aber nicht blos die ältere griechische Philosophie entstand auf diese Weise durch die Verpflanzung eines morgenländischen, des ägyptischen, Ideenkreises auf griechischen Boden, und bildete sich aus unter dem Einflusse eines anderen morgenländischen, des persisch-baktrischen, Ideenkreises; auch die spätere griechische Philosophie, die neuplatonische, ist eine ausländische ägyptische Spekulation, auf ägyptischem Grund und Boden, aus der ägyptischen Glaubenslehre durch ägyptische Denker entstanden, dann nach Rom und Griechenland verpflanzt und dort unter dem

Einflusse der persisch-zoroastrischen Lehre durch griechische Denker ausgebildet. Und aus dem Zusammenstoss derselben Elemente: aus einer Vereinigung des persisch-zoroastrischen Ideenkreises mit griechischer Bildung und insbesondere mit ägyptischer, neuplatonischer Lehre, entstand auch das Christenthum. Der persisch-jüdischen Glaubenslehre entstammend und von seinen ursprünglichen Anhängern auf seine Heimath Judäa beschränkt, würde es mit dieser untergegangen sein, wenn es nicht durch den Heidenapostel nach Griechenland verpflanzt worden wäre. Und nicht blos seine örtliche Ausbreitung verdankt es dieser Verpflanzung, sondern auch seine innerliche Ausbildung. Denn durch seine Verbindung mit der griechischen Philosophie unter griechisch gebildeten Kirchenlehrern empfing es einen grossen Theil seiner wissenschaftlich-moralischen Begriffe, und durch den Einfluss der ägyptisch-neuplatonischen Lehre einen Theil seiner wichtigsten spekulativen Lehren und Glaubenssätze, namentlich seine Dreieinigkeitslehre. Ja durch die rückwirkende Verbindung derselben Elemente entsteht selbst die arabisch-spanische Spekulation unter der Herrschaft des Islam und aus ihr unsere mittelalterige Scholastik; denn der ägyptisch-neuplatonische Pantheismus ist es, der durch die Rückübertragung griechischer Philosophie in den Orient die freidenkerischen arabischen Aerzteschulen hervorrief, deren Lehre von den spanisch-arabischen Universitäten durch Uebersetzung spanisch-arabischer Denker in's mittelalterige Latein auch im christlichen Abendland sich verbreitend, Denkrichtung und spekulativen Gehalt der scholastischen Philosophie bestimmte.

Es handelt sich demgemäss hier um die Erkenntniss eines grossartigen, die Gesammtbildung unseres Abendlandes bestimmenden Kultur-Zusammenhanges, dessen Einflüsse weltgeschichtlich sind und sich noch auf uns erstrecken, dessen Tragweite und Wichtigkeit daher einer nachdenklichen Erwägung höchst würdig sind. Eine

solche Erwägung wird allein schon hinreichen, manches Vorurtheil zu beseitigen, und das Denken aus der Beengtheit der gewöhnlichen kirchlichen und philosophischen Lehrmeinungen zu einem höheren und freieren Standpunkte zu führen, der den Blick über die Nebel des herrschenden Ideenkreises hinaushebt und den geistigen Horizont wesentlich erweitert.

Auf ein Kettenglied jenes grossen, durch die ganze Geschichte sich hindurchziehenden Kulturzusammenhanges also, und nicht auf eine vereinzelte, blos vorübergehende Erscheinung stossen wir, wenn wir bei den Alten die Verpflanzung ägyptischer Wissenschaft nach Griechenland berichtet finden, und dann aus dieser Verpflanzung die griechische Philosophie entstehen sehen. Es ist demnach in der That höchst bezeichnend für die geistige Beschränktheit der bisherigen Schulen, dass sie eine so bedeutende, so in die Augen springende Thatsache übersehen, ja es sogar als eine Art von Ehrensache betrachten konnten, jeden Einfluss des Orients, und insbesondere Aegyptens, auf Griechenland in aller Weise abzuläugnen. Das Uebersehen und Abläugnenwollen dieser Thatsache ist um so auffallender, da die Quellen sie ausdrücklich und nicht blos Einmal erwähnen; da von den Anfängen der griechischen Wissenschaft bis zu ihrer höchsten Ausbildung hin von allen bedeutenden Männern: einem Thales, Pherekydes, Pythagoras, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, Plato, Eudoxus, und zwar nicht blos der Philosophie, sondern auch der Mathematik und Astronomie wegen, ausdrücklich Reisen in den Orient, besonders nach Aegypten, berichtet werden; und zwar langjährige Reisen, Reisen, die, wie Plinius sagt,[18] mehr Landesverweisungen und Ansiedlungen in der Fremde, als blossen Reisen glichen. Nur wenn man die Macht der Vorurtheile bedenkt, wenn man bedenkt, wie vorgefasste Meinungen den Menschen geradezu blind machen, ja wie sie ihn verleiten, selbst halb unredliche Mittel: Verschweigungen,

Verdrehungen, Verdächtigungen anzuwenden, um unangenehme, einer Lieblingsmeinung bedrohliche Wahrheiten mit aller Gewalt zu beseitigen; — wenn man dabei die Unselbstständigkeit der meisten Menschen in Betracht zieht, die einer hervorragenden Persönlichkeit, wie eine Heerde dem Leithammel, blindlings folgen, dann freilich, aber auch nur dann begreift man eine solche Erscheinung; dann sieht man die Möglichkeit ein, wie auch in denjenigen Theilen des Wissens, in welchen keine gefährdeten Interessen der Wahrheit widerstreiten, gelehrte Beschränktheit eben so gut wie populäre Unwissenheit der wissenschaftlichen Einsicht hemmend entgegenstehen. Nur Eine Entschuldigung findet sich für die allgemeine Verbreitung dieses Vorurtheiles: die Unbekanntschaft mit den orientalischen Ideenkreisen, und namentlich die völlige Unkenntniss des ägyptischen, die nothwendig stattfinden musste, weil erst in den letzten Jahrzehenden die betreffenden Sprachen, und insbesondere die bisher gänzlich verschlossenen Hieroglyphen, zugänglich geworden sind. Und eben desshalb hielt der Verfasser es für Pflicht, den nöthigen Studien sich zu unterziehen, um aus den neu eröffneten Quellen selbst schöpfen und diese Lücke ergänzen zu können. So entstand die Darstellung der beiden Ideenkreise, die in dem vorhergehenden ersten Bande gegeben wurde und sich durch weitere, seitdem ununterbrochen fortgesetzte Arbeiten in allen Theilen nur erweitert und bestätigt hat. Die dort gefundenen Ergebnisse werden bei den nun folgenden Untersuchungen angewandt werden, und die bisher verkannten geschichtlichen Verhältnisse werden sich dann durch die Darstellung von selbst in ihr gehöriges Licht setzen. Es ist also nur nöthig, die wesentlichsten Punkte jener Ergebnisse kurz in's Gedächtniss zurückzurufen.

Es wurde dort schon hervorgehoben, dass der ägyptische Ideenkreis vorwiegend aus der Betrachtung der Aussenwelt, der sinnlichen Erscheinungswelt, aus dem

Umgange mit der Natur, und nicht, wie der griechische, ausschliesslich aus dem Verkehre des bürgerlichen Lebens, aus der Betrachtung der sittlichen Erscheinungswelt hervorgegangen ist. Das Weltall und seine Erklärung macht den Gegenstand des ägyptischen Ideenkreises aus. Entstanden in jenen frühen Anfängen der Gesittung, wo der Mensch noch nicht durch ein entwickelteres bürgerliches Leben von der umgebenden äusseren Natur abgelöst und entfremdet ist,.— und in den späteren Zeiten, als dieses bürgerliche Leben auch in Aegypten vorherrschend war, und auch hier die Menge in dem beschränkten Gesichtskreise der täglichen Sorgen und der Erwerbsthätigkeit befangen hielt, weiter ausgebildet von einem in bevorrechteter Musse lebenden Priesterstande, gewann dieser Ideenkreis die für uns so auffallende Form eines auf den Naturkult gegründeten, wenn auch noch rohen und unvollkommenen, aber doch in innerer Uebereinstimmung mit sich ausgebildeten Pantheismus. Nur in seinen untergeordneten Theilen war er mit sagengeschichtlichen Bestandtheilen verbunden, welche den pantheistischen Haupttheil mit der Hülle jener volksthümlichen ägyptischen Mythologie umgaben, die so lange Zeit, nur halb gekannt, für den Kern der ägyptischen Lehre gehalten wurde. Dieser pantheistische Naturkult, dessen Götterbegriffe ursprünglich weiter Nichts, als die Bestandtheile des Weltalls waren, dieses dem Sinnenschein gemäss als eine vom Himmelsgewölbe umschlossene Kugel aufgefasst, hatte bei weiterem Fortschreiten der geistigen Bildung zum Versuche geführt, die Welt durch Herleitung aus einem vorweltlichen Urgrunde begreiflich zu machen und zu erklären, zu jener Spekulation über die Weltentstehung aus einer Urgottheit, die dann auch nach der Bildung der Welt als rings ausserhalb der Welt im unendlichen Raume fortbestehend, und die Weltkugel von allen Seiten umspannend und in ihrem Schoosse tragend gedacht wurde. An diese Spekulation über die Welt-Entstehung hatte sich

später, bei schon höher gestiegener Kultur auch eine Ideenreihe über die den menschlichen Geist so viel beschäftigende Zukunft zunächst des Menschen und des menschlichen Geschlechtes und dann der Welt selbst angeschlossen; und so war ein spekulativer, in sich zusammenhängender Gesammt-Ideenkreis über das Weltall und seinen Verlauf entstanden, welcher in der allen älteren spekulativen Ideenkreisen gemeinsamen Form eines Weltepos eine umfassende Lebensgeschichte des Alls, von seiner Geburt, seiner Entstehung aus der Urgottheit, bis zu seinem Tode, seiner Wiederauflösung in die Urgottheit, enthält, wie er im vorhergehenden Bande aus den Originalquellen dargestellt wurde.

Diese Urgottheit, als den Urgrund der Welt, betrachteten die Aegypter als ein aus den noch ungesonderten und ungestalteten Urbestandtheilen der Welt zusammengesetztes Ganze, bestehend aus dem Urstoff und dem Urgeist, jenen als erdiges Wasser, diesen als luftartigen Hauch gedacht, beide seit anfangsloser Zeit von Ewigkeit zu Ewigkeit die unendliche Ausdehnung des gränzenlosen Raumes ungeschieden erfüllend.

Aus und in dieser Urgottheit, insbesondere aus dem Urstoffe, dem Wasser, entstand nun die Welt in Kugelgestalt; in dem Mittelpunkte die Erde, darauf nach dem Umkreise zu die verschiedenen durchsichtigen Himmelsgewölbe, je eines für einen jeden der beweglichen Himmelskörper: Sonne, Mond und Planeten, und der Reihe nach einander einschliessend, bis als äusserster Umkreis das feste, undurchsichtige Sternengewölbe, der Fixsternhimmel, die sämmtlichen übrigen Himmelswölbungen umfasst und die Weltkugel abschliesst.

Die Ausbildung der Welt bis zu ihrer jetzigen Gestalt wurde hervorgebracht einestheils durch das Feuer als materielle Schöpferkraft, anderntheils durch den in die Welt übergehenden göttlichen Urgeist, als die Leben und

Beseelung der Welt hervorbringende, mit Einsicht und Weisheit gestaltende geistige Schöpferkraft.

Die Welt selbst wurde daher als ein lebendes beseeltes Wesen betrachtet, ganz von dem göttlichen Geiste durchdrungen; und ihre einzelnen Theile, z. B. die Himmelskörper, und die in dem Weltballe thätigen Kräfte wurden selber wieder als selbstständige, lebende, beseelte Wesen, als Gottheiten aufgefasst: die weltlichen, himmlischen Gottheiten.

Diese so entstandene und ausgebildete Weltkugel dachte man sich dann rings umspannt und eingeschlossen von der ausserhalb ihres letzten Umkreises, der Fixsternwölbung, übrig bleibenden Urgottheit, jenem von der Weltkugel aus nach allen Seiten in das Gränzenlose hin sich ausdehnenden, mit dem Urstoffe und dem Urgeiste noch ungestaltet und ungeschieden erfüllten, in alle Ewigkeit unveränderlich dauernden, nie alternden Raume. Die Weltkugel wird von der unendlichen Urgottheit ringsum eingeschlossen und gleichsam im Schoosse getragen. Die zunächst den äussersten Umkreis der Weltkugel, die äussere Seite des Fixsternhimmels einschliessende Urmaterie bildet dort die Sammlung der Himmelsgewässer, von denen die Weltkugel ringsher umfluthet wird.

Bei dieser Urgottheit auf der äusseren Seite des Himmelsgewölbes, im Himmel, war auch zugleich der Aufenthaltsort der mit der Welt aus dem Urgeiste hervorgegangenen Geisterwelt, der Dämonen, von denen anfänglich auch die Erde allein bewohnt war, bis eine in der Geisterwelt eintretende Empörung und ein grosser Götterkampf diesem seligen Weltalter ein Ende machte.

An diesen Abfall der Geister knüpft sich dann die Entstehung des Menschengeschlechtes. Nach der Ausbildung der Erde zu ihrer jetzigen Gestalt entstand das Menschengeschlecht dadurch, dass die gefallenen Geister auf die Erde herabsteigen und irdische Leiber annehmen mussten, welche die höheren kosmischen Gottheiten: der

innenweltliche Schöpfergeist und der belebende Sonnengott selber aus Lehmerde gebildet hatten; und es erhielt dann seine ersten Einrichtungen von einer Herrscherfamilie, die nach ihrem Tode unter die Götter versetzt wurde, und in den Gestirnen wohnend an der Lenkung und Leitung der Weltkugel theilnahm: die sterblichen Götter der Sagengeschichte mit dem ganzen auf sie bezüglichen bunten Sagenkreise.

Diese menschgewordenen Geister, die also vor ihrer Menschwerdung seit dem Anbeginn der Welt schon vorhanden waren, da sie ja mit der Welt zugleich aus der Urgottheit hervorgingen, — Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seelen vor ihrem irdischen Leben, — kamen nun ihrer Läuterung und Heiligung wegen auf die Erde, mussten daher nach ihrem Tode in der Unterwelt von ihrem Leben auf der Erde Rechenschaft ablegen und so lang zu wiederholten Malen auf die Erde zurückkehren, bis sie nach mehrmaligem Leben in verschiedenen irdischen Wesen — Seelenwanderungslehre — bei der Prüfung in der Unterwelt endlich rein befunden, wieder zum Himmel hinaufstiegen, um dort in Seligkeit fortzuleben: die von den Aegyptern zuerst aufgestellte Lehre von der Unsterblichkeit der Seelen und ihrer Fortdauer nach dem Tode.

War endlich diese Läuterung und Reinigung der Geisterwelt im Laufe der Zeit vollendet, und hatte die Welt selbst eine bestimmte, wenn auch lange Dauer ihres Daseins beendet, so ging das ganze Weltall: Erde und Himmel mit den in ihnen befindlichen Wesen wieder in die Urgottheit zurück und löste sich in ihr auf; d. h. das gestaltete Endliche zerrann wieder in das gestaltlose Unendliche, aus dem es hervorgegangen war: die materiellen Dinge in den Urstoff, das Wasser, und die geistigen Wesen in den Urgeist der Gottheit. Die nie alternde, Anfangs- und Ende-lose Urgottheit, der Urstoff und der

Urgeist verbreitet im unendlichen Raume, blieb wieder allein zurück.

Dies sind die allgemeinen Umrisse jenes Welt-Epos, das die ägyptische Spekulation zur Erklärung des jetzt vorhandenen Weltzustandes gedichtet hatte. Durch eine solche Erkenntniss der Vergangenheit und Zukunft glaubte sie die Gegenwart begreiflich und verständlich zu machen.

An diese Spekulation knüpfte sich nun auch eine strengere eigentliche Wissenschaft, den nämlichen Gegenstand: das Weltall, betreffend, — eine genauere Kenntniss des Weltalls aus Jahrhunderte lang fortgesetzten Wahrnehmungen und Beobachtungen allmälig erwachsen; eine Himmels- und Erd-kunde, sogar in der strengeren mathemathischen Form. Dass kein Volk einen solchen Schatz schriftlich aufgezeichneter Beobachtungen aller Art, besonders aber astronomischer, besass, als die Aegypter, sagen Diodor und Herodot,[49] und dass die ägyptischen Priester auch die ersten Pfleger der Mathematik waren, bezeugt ausdrücklich Aristoteles.[50] Die schon frühzeitige hohe Blüthe der Sternkunde bei den Aegyptern wurde im vorhergehenden Bande nachgewiesen, und einer der bedeutendsten griechischen Astronomen, Eudoxus, der Zeitgenosse des Plato und Aristoteles, war lange Jahre ein Schüler ägyptischer Priesterwissenschaft. Anbetung und religiöse Verehrung auf der einen, und das tägliche Bedürfniss der Zeiteintheilung auf der andern Seite hatten die Beobachtung des Himmels nothwendig herbeigeführt, und die desshalb am ersten unter den Wissenschaften entstandene Himmelskenntniss hatte dann nach und nach auch die übrigen Theile der Weltkunde, die Anfänge der Naturwissenschaft, veranlasst und neben ihnen aus der Beobachtung der Himmelskugel und der mit ihr verbundenen räumlichen Verhältnisse, auch die Messkunst, die Wissenschaft von Zahl und Maass, die Mathematik. Und zwar wird uns von den Alten ausdrücklich berichtet, dass

die mit der Astronomie verbundene mathematische Spekulation der Aegypter mit Vorliebe durch geometrische Methoden ihre Probleme zu lösen gesucht habe, während die Chaldäer mehr die Rechnung ausgebildet, und die astronomischen Aufgaben vorzugsweise berechnet hätten.[51] Nicht als wäre bei den Aegyptern die Rechnung nicht auch vorhanden gewesen, sprechen doch Herodot und Plato vom Rechnen als von etwas bei den Aegyptern allgemein Ueblichem,[52] und Plato zählt es sogar unter die Gegenstände des ägyptischen Elementarunterrichtes.[53] Sondern die ägyptische Astronomie bediente sich eben der geometrischen Methoden überwiegend und mit Vorliebe. Und so erklärt sich auch derselbe Charakter der griechischen Mathematik, selbst wie sie noch in den Elementen des Euklid erscheint, in welchen auch die geometrische Methode vorherrschend ist und selbst auf die Lösungen der Zahlenlehre angewandt wird. War ja doch die griechische Mathematik vorzugsweise aus ägyptischen Anfängen durch einen Thales und Pythagoras entstanden und erhielt ihre letzte Ausbildung unter ägyptischen Einflüssen auf ägyptischem Boden unter dem Scepter der Ptolemäer durch Euklid in Alexandrien. Dass die Mathematik, als der Anfang des höheren abgezogenern Wissens, auch nur die späteste Frucht der ägyptischen Bildung sein konnte, gereift unter der Pflege eines schon mit eigentlich wissenschaftlicher Forschung beschäftigten gelehrten Standes, begreift sich aus der Natur der Sache. Demungeachtet leidet es kaum einen Zweifel, dass sie bei den Aegyptern schon höher entwickelt war; jedenfalls höher, als dass sie einem Griechen sogleich in der ersten Zeit des mit Aegypten eröffneten Verkehres bei dem damaligen Stande der griechischen Volksbildung ganz hätte zugänglich sein können, selbst wenn er ein Thales war; da ihm, ganz abgesehen von der mangelnden wissenschaftlichen Vorbildung, schon als einem Fremden, ohne genauere Kenntniss der Sprache und jedenfalls ohne

Kenntniss der so fremdartigen Schrift, der Zugang zur vorhandenen gelehrten Literatur unmöglich war, und er, nach den Zeugnissen, seine Kenntnisse nur aus dem Umgange mit den Priestern, also höchstens aus dem mündlichen Unterrichte, schöpfen konnte. Gerade die Mathematik verlangt aber ihrer eigensten Natur gemäss ein langes und anhaltendes eigentliches Studium. Erst ein langjähriger Aufenthalt im Lande und die förmliche Theilnahme am ägyptischen gelehrten Unterrichte konnte also einem Pythagoras die ägyptische Mathematik aufschliessen. Streng wissenschaftliche Kenntnisse theilen sich nicht durch blossen geselligen Verkehr mit. Es liegt also in der Natur der Sache, wenn Strabo berichtet,[54] die Priester seien keineswegs sehr mittheilsam, sondern verschlossen und geheimhaltend gewesen und nur durch Zeit und Aufmerksamkeiten hätte man sie dahin bringen können, Etwas von ihren Kenntnissen mitzutheilen, den grösseren Theil hätten sie aber doch für sich behalten, und erst die Uebersetzung ägyptischer Schriften in's Griechische hätte den Späteren die genauere ägyptische Wissenschaft aufgeschlossen. Dies Alles liegt so sehr in der Natur der Sache und zum Theil schon in der Schwierigkeit der Mittheilung ohne einen förmlichen gelehrten Unterricht, dass es sich fast von selbst versteht.

Jene aus dem Naturkulte hervorgegangene religiöse Glaubenslehre, die eine Spekulation zum Verständniss und zur Erklärung des Weltalles enthielt, und diese an sie geknüpfte eigentliche Wissenschaft, die Anfänge der Naturwissenschaft, insbesondere die mit Mathematik verbundene Himmelskunde, dieser Ideenkreis war es nun, der, nach Griechenland übertragen, hier das höhere wissenschaftliche Denken entzündete und die noch das gesammte Gebiet des Wissens ungeschieden umfassende Philosophie hervorrief. Diese Uebertragung geschah zu wiederholten Malen; zuerst durch Thales, dann durch Pherekydes, und dann am ausführlichsten und umfassendsten durch

Pythagoras, der auch erst durch seine und seiner Anhänger Wirksamkeit der Philosophie in grösseren Kreisen Verbreitung und Ausbildung verschaffte. Jeder dieser Männer versuchte diese Uebertragung auf seine Weise, nach Maasgabe seiner persönlichen Sinnesart; Thales so, dass er von diesem bis in's Einzelnste ausgebildeten Ideenkreise nur den Kern, das Wesentliche und Allgemeine, jene die Kenntniss und Erklärung des Weltalls enthaltende Wissenschaft und Lehre sich aneignete, die fremdartige Hülle aber, das rein Aegyptische: alles dem ägyptischen Boden und ägyptischen Leben allein Angehörige, Sagengeschichtliche, als seiner griechischen Denkweise und Volksthümlichkeit nicht zusagend bei Seite liess. Thales neigte offenbar von Natur zum scharfen wissenschaftlichen Denken. Pherekydes dagegen weniger scharfsehend und mit dem eigentlichen wissenschaftlichen Spürsinne, der das Wesentliche vom Unwesentlichen, den Kern von der Schale durch inneren Trieb unbewusst scheidet, nicht begabt, hielt sich gerade an die bunte mythologische Hülle und übertrug den ägyptischen Ideenkreis als Glaubenslehre in seiner ganzen, dem griechischen Sinne so fremdartigen national-ägyptischen Form. Bei Pherekydes war demnach der fromme religiöse Sinn vorwiegend. Pythagoras endlich verband beide Anschauungsweisen: frommen Sinn mit wissenschaftlichem Denken, und wusste, wie wir sehen werden, mit der gewissenhaft beibehaltenen Glaubenslehre und der daran haftenden frommen Gesinnung, auch die Auffassung des Wesentlichen, der höheren Spekulation und des streng Wissenschaftlichen, vollkommen zu vereinigen.

Nach diesen Fingerzeigen wird nun das Verständniss des Einzelnen keine Schwierigkeiten darbieten. Die Darstellung kann also mit Thales beginnen.

Thales.

Thales war gebürtig aus Milet, jener grossen und reichen, mit dem benachbarten Samos wetteifernden, jonischen Seestadt am latmischen Meerbusen vor dem Fusse des Latmus-Gebirges, südlich von der Mündung des Mäandros; einst eine Gründung von Karern, die vor Minos aus Kreta flohen; jetzt als jonische Kolonie mit ihren vier Häfen eine der blühendsten Handelsstädte Kleinasiens, noch später von Herodot mit Stolz der Schmuck Joniens genannt. Thales gehörte zu einem alten und edlen milesischen Geschlechte phönikischer Abkunft;[55] zu den in Priene und Milet ansässigen und angesehenen Theliden, die wahrscheinlich von jenen mit Kadmos nach Böotien eingewanderten Phönikern stammten, indem sich Nachkömmlinge dieser in den Zeiten der jonischen Auswanderung mit Neleus, dem Sohne des Kodrus, aus Böotien nach Kleinasien übergesiedelt hatten.[56] Er war nach den Angaben der Chronographen[57] im ersten oder zweiten Jahre der 35. Olympiade, also 640 oder 639 vor Chr. G. geboren, und erlebte noch die Eroberung Kleinasiens durch die Perser in den Jahren 546 — 539 vor Chr. G.,[58] so dass er, wie Pythagoras, ein 90- bis 100-jähriges Lebensalter erreichte, ein Alter, das ihm auch die meisten Angaben annähernd oder ausdrücklich beilegen.[59] Man möchte sich auf den ersten Anblick geneigt fühlen, solche Angaben mehr der Ungenauigkeit der Nachrichten, als einer wirklich so ausnahmsweise langen Lebensdauer zuzuschreiben. Wenn man aber

sieht, wie ein ähnliches hohes Alter auch von andern Zeitgenossen berichtet wird, — Solon erreicht 80 Jahre, Pherekydes 85, Pythagoras 99, Xenophanes über 100, Gorgias der Sophist gar 108, Hippokrates und Demokrit 104, und zwischen die Siebenzige und Achtzige bringen es viele der ersten griechischen Denker, — so muss man wohl an die geschichtliche Richtigkeit dieser Nachrichten glauben, obgleich wir Nachgeborene einer verkünstelteren Zeit, meist durch den Druck der Verhältnisse schon frühzeitig gebrochen, nicht ohne eine Beimischung von beneidender Verwunderung die Kunde von einem auch in dieser Hinsicht so bevorzugten Kerngeschlechte vernehmen. Des Thales Lebenszeit fällt in eines der bewegtesten Jahrhunderte der morgenländischen Geschichte, das trotz verheerender Streifzüge roher Nomadenhorden, der Kimmerier und Skythen, zu gleicher Zeit das Aufblühen des medischen und des babylonischen Reiches, die letzten Glanzperioden Baktriens, Lydiens und Aegyptens, und ihrer aller gemeinsamen Sturz vor der noch rascher emporsteigenden persischen Macht in sich fasst.

Die Einfälle der Kimmerier und Skythen in's vordere und mittlere Asien fanden schon in des Thales Kinderjahren statt; die Kimmerier, von den Skythen gedrängt, waren im Jahr 635 vor Chr. G. in Vorderasien eingedrungen, hatten Sardes, die Hauptstadt von Lydien, eingenommen, und ihre Raubzüge auch bis nach Jonien ausgedehnt; und im Jahre darauf, 634 vor Chr. G., im ersten Regierungsjahre des Kyaxares, während dieser gerade mit seinem Heere vor Ninive lag, fielen auch die Skythen vom kaspischen Meere her in Medien ein, und nachdem sie die Meder unter Kyaxares geschlagen, überschwemmten sie ganz Vorderasien und hatten im Jahre 632 vor Chr. G. ihre Raubzüge schon bis nach Syrien und Palästina ausgedehnt, wo sie Psammetich von einem drohenden Einfalle nach Aegypten nur durch eine Tributzahlung zurückhielt. Beide Völkerschaften hielten

sich längere Zeit in Asien; die Kimmerier wurden erst unter Alyattes, der 617 auf den lydischen Thron kam, gänzlich aus Kleinasien vertrieben, und der Skythen wurde Kyaxares erst im Jahre 607 vor Chr. G. nach vielen Kämpfen völlig Herr, nachdem ihre Herrschaft über Asien 28 Jahre gedauert hatte. Medien, durch diesen Einfall der Skythen bisher gehemmt, fing nun an unter Kyaxares und noch mehr unter seinem Nachfolger Astyages, sich zu heben und seine Herrschaft auszudehnen. Noch Kyaxares eroberte im folgenden Jahre 606 vor Chr. G. das schon so lange bekriegte Ninive. Nach Herodot wäre es auch Kyaxares gewesen, der gegen die Lydier unter Alyattes jenen, im Alterthum berühmten, Krieg geführt hätte, in welchem eine Sonnenfinsterniss die beiden kämpfenden Heere auf dem Schlachtfelde überraschte und dem Kampfe ein Ende machte; und diese nämliche Sonnenfinsterniss sollte dann nach der späteren Sage Thales seinen Landsleuten in Milet voraus verkündigt haben. Andere begründetere Nachrichten jedoch versetzen die von Thales vorherverkündigte Finsterniss erst in einen späteren Krieg, den Astyages, des Kyaxares Nachfolger, mit Alyattes führte. Lydien war unterdessen wohl zum Heile seiner jonischen Nachbarn, und insbesondere Milets, durch die Kimmerier von weiterem Umsichgreifen zurückgehalten worden, da Sadyattes und Alyattes sonst wohl ihrem Kriege, den sie 11 Jahre lang um diese Zeit (von 623 — 612 vor Chr. G.) mit den Milesiern unter Thrasybulos durch jährlich wiederholte Plünderungs- und Raubzüge führten und zuletzt unverrichteter Sache beilegen mussten, einen weit grösseren Nachdruck hätten geben können. Desto rascher entwickelte sich Babylon unter seinen chaldäischen Herrschern. Durch Nebukadnezars Eroberungszüge (von 604 — 561 vor Chr. G.) erhob es sich schnell zu einem Weltreiche, das sich über ganz Vorderasien erstreckte. Sogar das durch seine Felsen unzugängliche Tyrus wurde nach einer dreizehnjährigen

Belagerung von Nebukadnezar zinsbar gemacht; das kleine jüdische Reich, das durch seine natürliche Lage die Heerstrasse aller Feldzüge aus und nach Aegypten bildete, und bisher schon unter dem Zusammenstosse der Vorderasiaten und Aegypter bald von dem Einen, bald von dem Andern angegriffen, sein Dasein nur mühsam gefristet hatte, wurde jetzt aus der Reihe der selbstständigen Völker ganz ausgelöscht; und selbst Aegypten war eine kurze Zeit von seinen siegreichen Heeren bedroht. Aegypten überdauerte diesen Sturm jedoch, da Babylon nach Nebukadnezars Tode bald durch innere Zerrüttung in sich zusammenbrach. Der ägyptische Staat hatte vielmehr, seit er sich aus dem drohenden Zerfalle der Dodekarchie wieder unter Einem Alleinherrscher — freilich durch fremde Waffen — zu innerer Einheit erhoben hatte, noch die letzte schöne Abendröthe seiner bald für immer untergehenden politischen Selbstständigkeit. Der Schöpfer dieses letzten Aufschwunges für Aegypten war Psammetich, und die Fremden, mit deren Hülfe er seine Herrschaft gründete, waren jonische und karische Söldner. Durch die nämlichen Jonier, durch die er seine Macht erworben, behauptete er sie auch; zu seiner Sicherheit wies er ihnen feste Plätze an, und seine Nachfolger räumten ihrer jonischen Leibwache sogar ein eigenes Stadtviertel in ihrer Hauptstadt Memphis ein. Kein Wunder daher, dass Psammetich und seine Nachfolger sich dankbar gegen die Jonier erwiesen, den Joniern Freiheiten und Vorrechte ertheilten und zur Herstellung einer dauernden Verbindung sogar ägyptische Jünglinge die griechische Sprache erlernen liessen, und so eine eigene, bei den Aegyptern vorher nicht vorhandene, Dollmetscherkaste gründeten. Kein Wunder also auch, dass die Jonier von dieser begünstigten Stellung den ausgedehntesten Gebrauch machten, und, schon von Hause aus Seefahrer und Kaufleute, jetzt, wo sie an den von ihrer früheren Macht heruntergesunkenen Phönikern keine ebenbürtigen Rivalen mehr fanden, bald

den ganzen griechischen Verkehr mit Aegypten in ihrer Hand hatten und als eine unerschöpfliche Quelle des Gewinnes und Reichthumes ausbeuteten.

Die kleinen jonischen Handelsstaaten hatten daher jetzt ihre Blüthezeit, obgleich sie meistens daheim an bürgerlichen Zwistigkeiten und selbst Bürgerkriegen litten; wie denn Lesbos z. B. seit dem Sturze seines Tyrannen Melanchros durch Pittakos 611 v. Chr. G. in einem heftigen inneren Kriege zwischen Adel und Bürgerstand sich zerfleischte, bis endlich Pittakos, vom Volke 590 vor Chr. G. zum unumschränkten Gewalthaber erhoben, von seiner zehnjährigen Amtsführung den edlen Gebrauch machte, die Partheien mit einander auszusöhnen. Auch Milet hatte zwei ganze Generationen lang an inneren Kämpfen[60] zu leiden, welche wahrscheinlich die in diesem ganzen Zeitraume so zahlreich vorkommenden Koloniegründungen veranlassten und erklären; bis endlich die ermatteten Partheien fremde Schiedsrichter zur Schlichtung ihrer Wirren anriefen. Unter der Tyrannis des Thrasybulos jedoch, der seine Stadt selbst gegen die 11jährigen Angriffe der Lydier unter Sadyattes und Alyattes (von 623—612 v. Chr. G.) glücklich vertheidigt hatte, stand Milet auf dem Gipfel seiner Macht und Blüthe, und die von den alten Chronographen erwähnte Seeherrschaft der Milesier und Phokäer, in dem Jahrhunderte vor der persischen Eroberung, kann nur in diese Zeit des begünstigten Verkehrs mit Aegypten fallen.

Der erste Aufschwung dieses Verkehres und das dadurch erfolgende Zuströmen der Jonier nach Aegypten begann nun gerade in der Jugendzeit des Thales. Im Jahr 639 war Thales geboren; um das Jahr 630 räumte Psammetich nach der glücklichen Beendigung seiner inneren Kriege gegen die Dodekarchen seinen jonischen Hülfsvölkern die ersten festen Plätze in Aegypten ein.[61] Unter solchen Verhältnissen kann es daher nicht im mindesten befremden, dass auch Thales, wie uns berichtet wird, nach

Aegypten übersiedelte, sei es nun zunächst auch nur des Handels wegen, wie seine übrigen Landsleute, so dass erst der Umgang mit den ägyptischen Gelehrten die Liebe zum Wissen in ihm geweckt hätte; oder sei es, dass er schon gleich mit der Absicht hinging, sich dort die ägyptische Wissenschaft anzueignen, indem der Ruf der ägyptischen Weisheit seine Wissbegierde anzog. Jedenfalls wird angegeben, dass Niemand, d. h. offenbar kein Grieche, sein Lehrer gewesen sei — was auch ganz natürlich ist, da bei den Griechen noch gar keine höhere Wissenschaft bestand —; sondern dass er sein Wissen im Umgange mit den ägyptischen Priestern sich erworben habe.[62] Dieser ägyptische Aufenthalt des Thales bestand nun nicht blos in einer Bereisung des Landes, sondern in einer langjährigen förmlichen Ansiedelung an einem der den Griechen eingeräumten Orte, entweder in Naukratis oder in Memphis. Denn es wird ausdrücklich berichtet,[63] dass er erst in vorgerückterem Alter — πρεσβύτερος — aus Aegypten nach Milet zurückgekehrt sei, also jedenfalls erst im höheren Mannesalter, nicht vor dem Anfange der Fünfzige. Wenn er als junger Mann seine Heimath verliess, wie wohl am wahrscheinlichsten ist, da man nur jung und nicht mehr im reiferen Alter eine fremde Bildung in sich aufnimmt, so müsste er entweder in den letzten Regierungsjahren Psammetich's (er starb 616 v. Chr. G.), also etwa 620 v. Chr., zwanzig Jahre alt, oder um den Anfang der Regierungszeit Necho's, der von 616—601 herrschte, also etwa im Jahre 615, 25 Jahre alt, nach Aegypten gekommen sein, und wäre dann bis in die Zeiten seiner Nachfolger, nicht blos des Psammis (von 600—595 v. Chr. G.), sondern auch noch des Apries (von 594—570 v. Chr.) daselbst geblieben. Dieser Zeitraum umfasst gerade den glänzendsten Aufschwung des von Psammetich aus seiner Zerrüttung wiederhergestellten Staates. Necho unternahm nicht allein Friedenswerke, welche von dem blühenden Zustande Aegyptens unter

seiner Regierung Zeugniss geben, wie sein Kanalbau vom Nil in's rothe Meer, den später Darius beendigte, und die auf seinen Befehl von phönikischen Schiffern ausgeführte Umsegelung Afrika's, sondern er machte auch Eroberungszüge nach Vorderasien, in welchen er den jüdischen König Josias schlug und Jerusalem einnahm (611 v. Chr. G.), obgleich er durch die unglückliche Schlacht bei Kirkesion am Euphrat (606 v. Chr. G.) gegen Nebukadnezar seine Eroberungen wieder verlor, und nun sein eigenes Land von den Chaldäern bedroht sah. Doch verzog sich dieser Sturm glücklich; Necho's Sohn und Nachfolger, Psammis, konnte wieder einen siegreichen Zug in das innere Afrika gegen die Aethiopier unternehmen, und Apries in einem Kriege gegen Phönikien, Sidon und Cypern erobern, und die Tyrier in einem Seetreffen besiegen. Ein unmittelbares Zeugniss von diesen Zeiten gibt uns eine der Felsengrotten in der Nekropole des alten Thebens, im Asasifthale, neben dem sogenannten Königsthale der libyschen Bergkette, den heutigen Ruinen Thebens gegenüber, die sich durch ihre Namensschilder als die Begräbnissgruft eines Priesters aus der Zeit des Necho und Psammis ausweist, und in ihrem Innern durch Sculpturen, Malereien und Inschriften auch von Seiten der Kunst den letzten Aufschwung der ägyptischen Bildung bekundet.

Während dieser letzten Blüthezeiten lebte also Thales in Aegypten und erwarb sich seine Bildung, besonders seine nachher von den Griechen so bewunderten Kenntnisse in der Astronomie, nach dem ausdrücklichen Zeugnisse der Alten, durch den Umgang mit den gelehrten Priestern von Memphis und Theben (Diospolis), den beiden Hauptstädten des Landes.[62] Und dass die Priester an ihm einen gelehrigen, ihrer nicht unwürdigen Schüler hatten, beweist eine Anekdote aus seinem Aufenthalte in Memphis, wonach er einst die Höhe der Pyramiden in der Nekropole bei Memphis aus dem Verhältniss ihres Schattens zu dem eines gemessenen Stabes bestimmte.[63]

Der Angabe der Alten zufolge brachte demnach Thales sein ganzes männliches Lebensalter in Aegypten zu und kehrte erst in vorgerückteren Jahren nach seinem Vaterlande zurück. Das Jahr 590 v. Chr. G., während Milet unter der Tyrannis des Thrasybul noch auf dem Gipfel seiner Blüthe stand, möchte demnach als der früheste Zeitpunkt seiner Rückkehr zu betrachten sein, die dann in sein 30. Lebensjahr fiele. Jedenfalls muss sie noch vor der grossen Sonnenfinsterniss stattgefunden haben, welche, von Thales vorausverkündigt, den Ruf seiner Wissenschaft bei seinen staunenden Landsleuten weit verbreitete. Zwar schwanken die Angaben der Alten über die Zeit dieser Sonnenfinsterniss. Die Einen, wie Herodot und Eudemos,[64] verlegen sie in die Zeit des Kyaxares (von 634—594 v. Chr. G.), wo sie einem Kriege zwischen Kyaxares und dem lydischen König Alyattes ein Ende gemacht haben soll, indem sie eingetreten, als die beiden Heere eben kämpfend auf dem Schlachtfelde einander gegenüber standen. Dann könnte die Finsterniss etwa in die Jahre 610 oder 603 v. Chr. G. fallen. Im ersteren Jahre wäre Thales 29 bis 30, im letzteren 36 bis 37 Jahre alt gewesen. Dies widerspricht aber den ausdrücklichen Nachrichten, dass Thales erst in vorgerückterem Alter (πρεσβύτερος)[63] aus Aegypten nach Milet zurückgekehrt sei und dort erst gegen seine höheren Jahre hin (πρὸς γῆρας) Himmelsbeobachtungen angestellt und die Sonnenfinsterniss auf öffentlichem Markte vorherverkündigt habe.[65] Andere dagegen, wie Cicero,[66] verlegen die Finsterniss unter des Kyaxares Nachfolger Astyages, der nach der Angabe Solin's (c. 20, p. 86) in der 49. Olympiade, im Jahre 604 nach Trojas Zerstörung, d. h. im Jahre 585 v. Chr. G., ebenfalls einen Krieg mit Alyattes, dem Vater des Krösus, führte. In dies Jahr 585 v. Chr. G., in das vierte Jahr der 48. Olympiade, das 170. nach Erbauung Roms, verlegt nun

auch Plinius nach seiner ausdrücklichen Angabe die von Thales vorhergesagte Finsterniss."

Diese von Plinius so genau überlieferte Finsterniss war nun von den bedeutendsten gelehrten Chronologen der letzten Jahrhunderte: einem Scaliger, Salmasius, Desvignoles, Newton etc. als richtig angenommen worden, bis Oltmans in einer eigenen Abhandlung (in den Schriften der Berliner Akademie von 1812) sie verwarf, weil sie nicht total (nur 7½ Zoll gross) gewesen, und auf dem „muthmasslichen" Schlachtfeld schon vor Sonnenaufgang eingetreten sei. Statt ihrer nahm Oltmans eine Finsterniss des Jahres 610 v. Chr. G. als die allein richtige an, obgleich gerade diese in die geschichtlich überlieferten Lebensverhältnisse des Thales durchaus nicht passt; ein Punkt, der, so entscheidend er ist, doch ganz hintangesetzt wurde. Nichtsdestoweniger erhielt diese Oltmans'sche Ansicht allgemeine Geltung, bis die neuesten Berechnungen von Airy (philos. transact. Bd. 143, p. 179), Hind (im Athenäum von 1852, p. 919) und von Zech (in seinen astronom. Untersuchungen über die wichtigeren Finsernisse des klass. Alterthums, p. 57) die Angabe des Plinius wieder glänzend zu Ehren gebracht haben. Denn nun stellt sich heraus, dass am 28. Mai 585 allerdings eine totale Sonnenfinsterniss stattfand, und zwar so, dass nach Hind die Kurve der centralen Verfinsterung nur wenige Meilen nördlich von Milet vorüberging. Die Milesier hatten also wirklich am 28. Mai des 4. Jahres der 48. Olympiade eine totale Sonnenfinsterniss, und die ausdrückliche Angabe des Plinius, dass Thales diese Finsterniss vorausgesagt habe, kann also gar nicht mehr in Zweifel gezogen werden. Diese Angabe stimmt aber mit den übrigen eben so ausdrücklich überlieferten Nachrichten von des Thales Lebensverhältnissen aufs Allerbeste, denn im Jahre 585 v. Chr. G. war Thales schon 55 Jahre alt, also allerdings schon in vorgerückteren Jahren (πρεσβύτερος) und dem Greisenalter nahe

(πρὸς γῆρας). Ob nun diese von Thales verkündigte Finsterniss wirklich mit einer Schlacht zwischen den Medern und den Lydiern unter Astyages und Alyattes zusammentraf, oder ob eine frühere Finsterniss unter Kyaxares mit der von Thales vorhergesagten durch Herodot nur irrthümlich verwechselt sei, wird sich schwerlich bestimmen lassen, da die Nachrichten so äusserst dürftig sind und namentlich die Oertlichkeit der fraglichen Schlacht von den Alten gar nicht genannt ist, sondern von den Neueren nur „vermuthungsweise" an den Halys verlegt wurde.

Die Ueberlieferung des Plinius wird aber auch noch durch ihr Zusammentreffen mit einer anderen Nachricht unterstützt; ein Zusammentreffen, das zu auffallend ist, als dass es blos dem Zufall zugeschrieben werden könnte. Ein alter und zuverlässiger Chronograph, Demetrius Phalereus, gibt nämlich das Archontat des Damasias, dasselbe Jahr 585 v. Chr. G., als den Zeitpunkt an,[67] in welchem die Benennung der sieben Weisen entstanden sei, unter welchen wiederum Thales als der Erste ausgezeichnet wird. Offenbar kann sich eine solche Zeitangabe nur an einen bestimmten Vorfall anknüpfen, der, in diesem Jahr eintretend, zu jener Benennung Veranlassung gab. Und so liegt es nahe, die in diesem Jahre eingetretene und von Thales vorhergesagte Sonnenfinsterniss, die seinen Ruf in Griechenland verbreitete, mit jener anderen Geschichte[68] von dem Dreifuss oder der Schale in Verbindung zu bringen, welche als für den Weisesten bestimmt, dem Thales überbracht wurde, offenbar in Folge der durch seine Voraussagung entstandenen hohen Meinung von seinem Wissen, — und die nun erst zur Benennung der sieben Weisen Veranlassung gab. Es wird nämlich nun weiter erzählt, Thales habe aus Bescheidenheit das Geschenk abgelehnt und einem andern seiner berühmten Zeitgenossen als dem Würdigeren zugeschickt, dieser aus demselben Grunde einem Dritten,

und so fort; bis sie bei sieben der angesehensten Männer damaliger Zeit: Thales in Milet, Bias in Priene, Pittakos in Mitylene, Solon in Athen, Periander in Korinth, Chilon in Sparta, Kleobulus in Lindus auf Rhodus, die Runde gemacht hatte und wieder zu Thales zurückkam, der sie darauf in den Tempel des Apollo Didymäus, das verehrteste Heiligthum seiner Heimath, als Weihegeschenk stiftete.[69] Wie verschieden auch die Sage diesen Vorfall ausgeschmückt hat, und wie sehr auch die Späteren in der Auswahl der Namen abweichen, die ihnen der Ehre würdig scheinen, zu den Weisen gerechnet zu werden, so ist er doch offenbar ein geschichtliches Faktum, und das Zusammentreffen der Zeitbestimmung in beiden unabhängig von einander überlieferten Nachrichten spricht für ihre Zusammenstellung und geschichtliche Verbindung.

Offenbar war es auch mehr das Ansehen, dessen diese „Weisen“ in der damaligen Gegenwart genossen, der Rang und Einfluss der äusseren Stellung, die ja auch jetzt noch die Menschen in ihrem Urtheile über die Tüchtigkeit der Zeitgenossen leiten, mehr die praktische Lebensweisheit, als eigentliches Wissen, die bei der getroffenen Auswahl entschieden. Ausser Thales selbst, der seinen Ruf wohl vorzugsweise seinem in den Augen der Zeitgenossen anstaunenswerthen astronomischen Wissen verdankte, waren die Uebrigen: Kleobulus, Bias, Pittakos, Solon, Periander, Chilon, Staatsmänner in der Reife ihrer Jahre, mit Thales meistens gleichaltrig. Pittakos war seit fünf Jahren Aesymnete in Mitylene und hatte durch die Beilegung der Wirren seiner Vaterstadt und die Aussöhnung ihrer Partheien Proben einer nicht alltäglichen Weisheit und Charaktergrösse gegeben. Solon war zehn Jahre vorher Archon gewesen und hatte den Athenern durch seine Gesetzgebung denselben Dienst geleistet. Periander in hohem Alter, als Achtziger kurz vor seinem Lebensende, hatte in den Augen seiner Zeitgenossen seine Weisheit durch die seltene Erscheinung

einer durch ein ganzes Leben glücklich behaupteten Tyrannis bewiesen. Chilon hatte zwar ohne Zweifel in Sparta schon lange die öffentliche Laufbahn betreten, die ihn zwanzig Jahre später, 556 vor Chr. G., in seinem hohen Alter zur Würde eines ersten Ephoren führte; den Ruf der Weisheit mochte er aber dazumal wohl hauptsächlich seiner Spruchdichtung verdanken. Denn Er, Periander, Kleobulos, Pittakos, Solon und Thales selbst, waren zugleich Dichter, und besonders Spruchdichter, Lehrer der Lebensweisheit, die sie übten. Auch Anacharsis der Skythe, der sich um diese Zeit, seit 592 vor Chr. G., in Hellas aufhielt, und von andern abweichenden Nachrichten statt Perianders oder Myson's unter die Zahl der Weisen gesetzt wird, verdankt diese Ehre, neben seiner persönlichen Verbindung namentlich mit Solon, wohl ebenfalls seiner Spruchdichtung. Viere der Weisen: Kleobulos, Bias und Pittakos neben Thales, gehören Kleinasien, und insbesondere Jonien an, das um diese Zeit überhaupt die gefeiertsten Namen Griechenlands in seinem engen Raume vereinigte, denn auch Alkäos und Sappho lebten wieder in Mitylene, seitdem Pittakos während seiner Aesymnetie (von 590 — 580 vor Chr. G.) die Stürme der lesbischen Bürgerkriege beruhigt, die Partheien versöhnt und die verbannten Aristokraten wieder zurückberufen hatte. Zwar war die Glanzzeit der Lyrik unter Mimnermos, Arion, Alkäos und Sappho schon in des Thales Jugendjahre gefallen, aber sie hatte jetzt noch eine schöne Nachblüthe, da Alkäos und Sappho ein ungestörtes Alter noch bis in die Geburtszeit des Pythagoras (570 vor Ghr. G.) verlebten. Auch für Milet scheint diese Zeit, in den ersten Jahren nach der Rückkehr des Thales, eine Zeit der Ruhe und des Gedeihens gewesen zu sein, so lange die Partheien von der festen Hand des Thrasybulos im Zügel gehalten wurden, der als ein Zeitgenosse und Verbündeter des Alyattes bis in dessen spätere Regierungsjahre geherrscht zu haben scheint, und

auch als persönlicher Freund des Thales genannt wird. Aber nach Thrasybuls Tode brachen wohl jene bürgerlichen Zwistigkeiten und Unruhen aus, die nach Herodot zwei Menschenalter hindurch Milet zerrütteten und endlich durch die als Schiedsrichter von den Milesiern herbeigerufenen Parier beigelegt wurden. Dies mag auch der Grund gewesen sein, wesshalb die Milesier trotz ihres früheren Widerstandes gegen Alyattes, der nun aufblühenden Macht Lydiens erlagen, als Krösus, schon 572 vor Chr. G. von seinem Vater Alyattes zum Mitherrscher angenommen und seit 560 vor Chr. G. selbst König, seine Herrschaft durch Eroberung der benachbarten kleinen Staaten ausdehnte; die Milesier wurden gleich den übrigen Joniern und Kleinasiaten dem Krösus zinspflichtig. Ja, als später Krösus in seinem Angriffe gegen Kyrus unglücklich war und die Perser 546 vor Chr. G. Sardes eroberten, so waren es wieder die Milesier, welche sich dem Kyros zuerst und zu denselben Bedingungen wie bisher dem Krösus unterwarfen, während die übrigen Jonier um ihre Freiheit und Selbstständigkeit tapfer kämpften, ja zum Theil, wie die Phokäer und Tejer, die Auswanderung der Unterthänigkeit vorzogen. Erst nach Beilegung der inneren Wirren scheint sich Milet erholt zu haben und wieder zu Wohlstand, wenn auch nicht zu Freiheit, gelangt zu sein, denn wir finden es zur Zeit des Darius unter der Tyrannis des Histiäus, den wir beim Zuge des Darius gegen die Skythen 514 vor Chr. G. mit andern Gewalthabern jonischer Städte unter dessen Begleitern sehen. Und später, als Histiäus selbst am Hofe zu Susa lebte, erreichte, unter dessen Verwalter Aristagoras, Milet wieder einen solchen Grad von Blüthe, dass Herodot es das Kleinod Joniens nennt;[18] bis der aus diesem Wohlstand hervorgehende Uebermuth zu Anfange des folgenden 5. Jahrhunderts zur Empörung, und diese im Jahre 494 vor Chr. G. zur Eroberung und Verwüstung durch die Perser führte, welche den Rest der Einwohner

als Gefangene nach Susa brachten und in die Stadt Ampe am persischen Meerbusen verpflanzten.

In diese Schicksale Joniens und Milets finden wir des Thales späteres Lebensalter nur in soweit verflochten, dass er in seinen letzten Lebensjahren, kurz vor seinem Tode, bei dem Kriege des Krösus gegen Kyrus, und kurz darauf zum letzten Male bei dem Aufstande der Jonier gegen die Perser, genannt wird. Die Hofhaltung des Krösus in Sardes erscheint nämlich während dieses ganzen Zeitraumes als der Mittelpunkt des griechischen Lebens in Kleinasien, nicht blos als Krösus König geworden war (571 v. Chr. G.), und die griechischen Städte Kleinasiens unterworfen hatte, sondern auch schon früher, als Krösus noch blosser Mitherrscher seines Vaters war; da er gleich Amasis in Aegypten (König seit 570 v. Chr. G.) für die Griechen und die griechische Bildung persönliche Zuneigung besass. Alle hellenischen Weisen, die zu dieser Zeit lebten, sagt Herodot,[71] fanden sich nach und nach in dem von Reichthum glänzenden Sardes ein. So wird Bias von Priene, oder selbst Pittakos von Mitylene, der nach andern Nachrichten schon 570 v. Chr. G. starb, von der Sage mit Krösus in Verbindung gesetzt; so soll auch Solon auf der Rückkehr von seinem Aufenthalt in Aegypten und Kypern am Hofe des Krösus gewesen sein; Aesop, als er nach seiner Freilassung Aegypten verlassen hatte, lebte sogar längere Zeit daselbst, ehe er als Abgesandter des Krösus in Delphi (564 v. Chr. G.) seinen Tod fand; und so stand denn auch Thales mit Krösus in näherer Verbindung. Die Sage lässt ihn daher auch dem Krösus bei seinem Feldzuge gegen den Kyrus zur Seite sein, obgleich Thales zu dieser Zeit (546 v. Chr. G.) 94 Jahre alt gewesen wäre; indem sie ihm die Abdämmung des Halys zuschreibt, wodurch dem lydischen Heere der Uebergang über diesen Fluss ermöglicht worden sein soll; eine Nachricht, die jedoch Herodot selbst aus anderen Gründen bezweifelt.[72]

Um dieselbe Zeit, kurz vor seinem Tode, wird des Thales dann auch noch einmal bei den Angelegenheiten seiner Landsleute: der Milesier und Jonier, als eines in hohem Ansehen stehenden Mannes Erwähnung gethan. Den Milesiern soll er durch einen guten Rath ihre Stadt erhalten haben. Denn Thales soll es gewesen sein, der die Milesier zurückhielt, sich am Kampfe des Krösus gegen den Kyrus zu betheiligen, wozu Krösus sie durch Gesandte hatte auffordern lassen; eine Zurückhaltung, die ihnen nach dem Siege des Kyrus natürlich zu Gute kam.[73] Und eben so soll er auch den Joniern einen Rath gegeben haben, der ihnen nur zum Heile gereicht haben würde, wenn sie ihn befolgt hätten. Denn als die Jonier ihre Vorbereitungen zum Kampfe gegen die drohenden Angriffe der Perser trafen (546 v. Chr. G.), machte ihnen Thales, wie Herodot erzählt,[74] den Vorschlag, in Teos, als dem Mittelpunkte Joniens, eine einzige für alle Jonier gemeinschaftliche Berathungsbehörde zu bilden, offenbar um ihren zerstreuten Kräften eine Einheit und dadurch ihrer Vertheidigung eine grössere Stärke zu verschaffen. Aber sie befolgten eben so wenig diesen Rath, als den des Bias nach erfolgter Besiegung durch die Perser, sich der Knechtschaft durch eine gemeinschaftliche Auswanderung nach Sardinien zu entziehen, und daselbst durch die Erbauung einer Stadt für die gesammten Jonier den Grund zu einem durch den Besitz der Insel und der Meeresherrschaft in den dortigen Gewässern mächtigen und blühenden Gemeinwesen zu legen. Die Jonier, unfähig, wie es gewöhnlich die Menschen sind, die Einzelinteressen zu Gunsten des Gesammtwohles hintanzusetzen und für ein künftiges Gut augenblickliche Opfer zu bringen, verwarfen beide Rathschläge und unterlagen ihrem Schicksale. Milet selbst, wie wir gesehen haben, theilte dies Unglück Joniens nicht, da es sich der persischen Macht unterwarf; und so blieb denn auch Thales von demselben unberührt, und friedlich, wie sein Leben,

war auch sein Ende. Er starb, als er einem gymnischen Kampfspiele zuschaute, indem die Hitze des Tages seine schon vom hohen Alter geschwächten Kräfte erschöpfte;[74a] (gegen das Ende der 58. Olymp., etwa 545 v. Chr. G., 95 Jahre alt.)

Von einer eigentlichen politischen Thätigkeit des Thales, einer Theilnahme an der Verwaltung seiner Vaterstadt, melden uns die erhaltenen Nachrichten Nichts. Thales scheint sich vielmehr an den öffentlichen Geschäften nur gelegentlich betheiligt, und von denen des Geldes und Erwerbes, die in seiner handeltreibenden Vaterstadt natürlich vorzugsweise in Ansehen standen, völlig fern gehalten zu haben, so dass er in freier Musse vorzugsweise der Pflege seiner in Aegypten erworbenen Wissenschaft lebte; eine Sinnesart, die seinen Landsleuten nicht wenig zum Anstoss gereicht zu haben scheint, da sie als ächte Kaufleute den Werth der Dinge nach dem Geld-Ertrag massen und also von einer Beschäftigung, die Nichts einbrachte, nur geringschätzig denken konnten.[75] Es findet sich wenigstens eine drollige Anekdote bei Aristoteles,[75a] die ganz von diesem Gesichtspunkte ausgeht. Er erzählt nämlich, Thales habe wirklich, um seine Wissenschaft bei seinen Landsleuten in Achtung zu setzen, für nöthig gehalten, auch einmal mit ihr ein Geschäft zu machen. Und so habe er denn, als er einst in Folge seiner Wetter- und Himmelsbeobachtungen schon im Frühlinge ein gutes Oeljahr voraussah, sämmtliche Oelkeltern des Landes um ein Geringes gepachtet und dann bei eingetretener reicher Oelernte als Alleinbesitzer der Keltern die Kelterpreise gehörig gesteigert, und so einen sehr hübschen Gewinn gemacht; worauf denn über ihn und seine Wissenschaft in der öffentlichen Meinung eine sehr günstige Aenderung eingetreten sei.

Auch eine eigentliche Lehrthätigkeit wird von Thales nicht berichtet. Ausser Anaximander, der durch eine enge Freundschaft mit Thales verbunden war, und ausser

Pythagoras, der 550 v. Chr. G. als zwanzigjähriger Jüngling den schon im höchsten Greisenalter befindlichen 90jährigen Thales in Milet aufsuchte und seinen und des Anaximander Umgang und Unterricht genoss, werden keine eigentlichen Schüler des Thales genannt. Und dies begreift sich. Die eben erst nach Griechenland übertragene und hier noch fremde Wissenschaft konnte nicht gleich in die Massen dringen, die in andern Lebensrichtungen sich bewegten, sondern musste längere Zeit in einem engeren Kreise Bevorzugter ausschliesslicher Besitz einer geistigen Aristokratie bleiben. Dieses Verhältniss der Wissenschaft zur Menge ist auch für die ganze ältere Zeit der griechischen Philosophie bis auf die Sophisten massgebend und erst auf ihrem Höhepunkt wird die Wissenschaft Gemeingut.

Der Mittelpunkt von des Thales wissenschaftlicher Thätigkeit war die Beobachtung des Himmels, die Ausübung der Sternkunde, und neben ihr die Anfänge der aus der schärferen Bestimmung der Himmelserscheinungen hervorgehenden und ihr dienenden mathematischen Forschung,[76] die er ebenfalls von den Aegyptern sich angeeignet hatte.[76a] Thales war unter den Griechen der erste Pfleger der wissenschaftlichen Sternkunde,[65] ihr verdankte er die erste Ausbreitung seines Rufes bei seinen staunenden Landsleuten, und mit ihr beschäftigte er sich noch in seinem höchsten Greisenalter; denn eine bei Plato vorkommende Erzählung[77] zeigt ihn, wie er, schon nicht mehr im Stande allein zu gehen, an der Hand einer alten Magd sich in's Freie führen liess, um die Gestirne bei nächtlicher Weile zu beobachten.

Was uns im Einzelnen von den astronomischen und mathematischen Kenntnissen des Thales berichtet wird, stimmt mit der Nachricht von dem ägyptischen Ursprung seines Wissens aufs Beste überein. Denn alle ihm als eigenthümlich zugeschriebenen astronomischen Lehren, wie z. B. seine Bestimmung der Jahresdauer auf 365 Tage,[78]

d. h. seine Kenntniss des Sonnenjahres gegenüber dem bei den Griechen gebräuchlichen Mondjahre, oder die damit zusammenhängende genauere Bestimmung der Tag- und Nachtgleichen, und der Sonnenwenden, und des zwischen ihnen stattfindenden ungleichen Sonnenlaufes,[79] oder seine Annahme von Monaten zu dreissig Tagen,[80] d. h. von gleichen Sonnenmonaten, nach deren zwölftem die Aegypter die fünf Schalttage folgen liessen, — während die Griechen sich der ungleichen Mondsmonate bedienten, die sie mit dem Sonnenlaufe dadurch in Uebereinstimmung brachten, dass sie von Zeit zu Zeit einen Schaltmonat einfügten, — selbst seine Fähigkeit, Sonnenfinsternisse vorauszusagen, sind lauter Kenntnisse, welche die ägyptische Wissenschaft schon seit Jahrhunderten besass, und würden ihre ägyptische Abkunft verrathen, wenn auch nicht ausdrücklich berichtet wäre, dass Thales sein Wissen bei den ägyptischen Priestern erwarb. Dass die Aegypter schon nach der Vertreibung der Phöniker im 18. Jahrhundert v. Chr. G. ihren Kalender, durch die Einführung der fünf Schalttage, mit der wahren Dauer des Sonnenjahres von 365 Tagen in Uebereinstimmung brachten, und ihn zugleich durch die Festsetzung eines 25jährigen Cyclus, innerhalb dessen die Himmelserscheinungen in der nämlichen Ordnung mit einer sehr geringen Abweichung wiederkehren, auch für lange Jahrhunderte regelten, wurde im vorhergehenden Bande nachgewiesen; was also Thales den Griechen als etwas Neues aus Aegypten mitbrachte, war dort schon seit einem Jahrtausend bekannt und gesetzlich im Brauche. „Aus den alten Ländern, aus Aegypten und Syrien (Phönikien)", sagt Plato, „welche wegen der Schönheit ihres sommerlichen Klimas — (noch jetzt erregen die syrischen und ägyptischen Sternennächte das Entzücken der Reisenden) — die ersten Pfleger der Sternkunde hervorbrachten, kam das in Jahrtausenden Erprobte in alle Gegenden und auch hierher (nach Griechenland)."[81] Und dies hat für den Sachverständigen

weder etwas Befremdendes, noch gar etwas Unmöglichscheinendes; denn diese Kenntnisse sind Nichts, als das einfache Ergebniss blosser lang fortgesetzter Beobachtung und Aufzeichnung der wirklich eingetretenen Himmelserscheinungen, durch welche dann die regelmässige Wiederkehr derselben von selbst heraustritt. Auf die genauere Bestimmung der Zeitperioden, worin solche regelmässige Wiederkehren derselben Erscheinungen bemerkbar sind, war daher die erste Thätigkeit der älteren Himmelsbeobachter gerichtet, und auch noch später beschäftigte sich selbst die griechische Astronomie vorzugsweise mit der Festsetzung solcher Folgereihen der Himmelserscheinungen, solcher Cyklen; wobei namentlich diejenigen Cyklen, Zeitperioden, vom grössten Interesse waren, nach deren Verlauf am Himmel wieder dieselben Stellungen von Sonne und Mond stattfanden. Auf einer und derselben Thatsache also beruhte die Kenntniss von der Dauer des Jahres, das ja selber Nichts weiter als ein solcher Cyklus ist, und die Möglichkeit einer Voraussagung der Finsternisse von Sonne und Mond, die ebenfalls in Cyklen, z. B. schon in 223 Mondmonaten, wenn auch nicht völlig genau, wiederkehren. Es schien nicht überflüssig, dies zu bemerken, weil die Unkunde des wahren Sachverhaltes die gröbsten Irrthümer hervorgebracht hat, welche dann wieder der Ausgangspunkt der kritischen Skepsis wurden, wie dies hier bei Thales wirklich der Fall ist. Denn gerade hier bei Thales, den die überlieferten Nachrichten als den ersten Vermittler und Verpflanzer ägyptischer Wissenschaft nach Griechenland aufstellen, und bei dem die Hypothese der neueren Schule, die allen Einfluss Aegyptens auf Griechenland zu läugnen sucht, den Quellen gegenüber in's Gedränge kommt, gerade hier macht die negative Kritik[81] einen solchen groben Verstoss, indem sie, unter völliger Verschweigung aller so bestimmten Nachrichten, dass Thales in Aegypten gewesen und dort seine Kenntnisse sich angeeignet habe, mit kecker

Stirne die Behauptung aufstellt: es sei nicht zu zweifeln, dass Thales bei seiner Vorhersagung astronomische Formeln benutzt habe, die er über Kleinasien von den Chaldäern erhalten. Diese Behauptung ist nun das ergötzlichste Gemengsel rein willkürlich aus der Luft gegriffener Erdichtung und völliger Sachunkenntniss. Denn von den Chaldäern sagen die Quellen kein Wort, während sie ausschliesslich nur von den Aegyptern reden; und der Gedanke an die Anwendung astronomischer Formeln in der Zeit des Thales ist ein so naiver Ausdruck völliger Unwissenheit in astronomischen Dingen überhaupt und über den Zustand der damaligen Wissenschaft insbesondere, dass seine Lächerlichkeit nur noch von der anmasslichen Sicherheit übertroffen wird, mit der er zu Tage kommt. Denn von einer Berechnung nach Formeln kann in dieser Zeit noch bei keinem Volke die Rede sein, von irgend einer Berechnung überhaupt aber wenigstens bei den Griechen noch nicht, da sich den erhaltenen Nachrichten zufolge die mathematisch-astronomischen Kenntnisse des Thales noch um die einfachsten mathematischen Grundanschauungen zur Messung der scheinbaren Himmelskugel herumdrehten, als z. B. die Eintheilung des Himmels in seine fünf Zonen, — die Bestimmung des Poles und des davon abhängigen Himmelsäquators, — die Auffindung der Ekliptik und die Bestimmung des Winkels, den sie mit dem Himmelsäquator macht u. dergl. mehr. „Thales, sagt Plutarch,[82] theilte das Himmelsgewölbe in 5 Kreise, Zonen genannt; der eine heisst der arktische, immer sichtbar; der andere ist der der Sommer-Sonnenwende; der dritte der der Tag- und Nacht-Gleiche; der vierte der der Winter-Sonnenwende; der fünfte ist der antarktische, der immer unsichtbar ist. Der sogenannte Thierkreis zieht sich schief über die drei mittleren hin, indem er sie nach und nach alle drei berührt. Alle diese fünf Kreise schneidet aber die Mittagslinie in rechten Winkeln vom Nordpol bis zum Südpol.“ Man sieht also, dass diese

Kreise die einfachsten, unmittelbar aus der Beobachtung des Sonnenlaufes hervorgehenden Himmelseintheilungen sind, und daher dem Thales als dem ersten Vorherverkündiger einer Sonnenfinsterniss ganz angemessen. Demnach betrafen also die mathematischen Kenntnisse des Thales nicht zunächst das Rechnen, das überhaupt bei den Griechen selbst bis in die spätere Zeit unentwickelt blieb, sondern die Anfänge der geometrischen Spekulation, zunächst in Bezug auf die zur Messung des Himmelsgewölbes dienenden Kreislinien, und insbesondere zu dem vom Himmelsgewölbe über der Erdfläche gebildeten Halbkreise und den von der Erde aus nach den Gestirnen am Himmelsgewölbe: der Sonne, dem Mond u. s. w. stattfindenden Sehwinkeln. Aus dem Streben eine Messung der Himmelswölbung und ihrer Kreise von den Punkten der Erdoberfläche aus zu ersinnen, entwickelte sich die ganze Geometrie von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart; von den einfachen Sätzen der im Kreise eingeschriebenen geradlinigen Figuren bis zur ebenen und sphärischen Trigonometrie, so lang man den Himmel als geschlossenes Kugelgewölbe betrachtete; und eben so entwickelte sich die moderne höhere Mathematik und Rechnung aus der Spekulatian über die höheren Kurven, als diese bei dem Wechsel der Weltanschauung an die Stelle der bisher für kreisförmig gehaltenen Himmelsbewegungen traten. Diese Anfänge der geometrischen Forschung berichten nun auch die geschichtlichen Nachrichten von Thales ausdrücklich. Nicht bloss, dass im Allgemeinen gesagt wird:[88] er habe bei ben Aegyptern die Geometrie gelernt (*παρὰ Αἰγυπτίων γεωμετρεῖν μαθεῖν*), und dass sie einzelne geometrische Sätze als die Erzeugnisse seiner Forschung anführen, wie z. B. den Satz: dass in einem Halbkreise alle von den Enden des Halbmessers in die Peripherie gezogenen Winkel rechte seien, sondern sie geben auch ganz im Besondern an: er habe die geometrisch zeichnende Methode weiter gebracht

(*προήγαγεν ἐπὶ πλεῖστον ὅσα γραμμικῆς ἔχεται θεωρίας*). Und auch hierin ist der Einfluss der ägyptischen Wissenschaft sichtbar; da, wie wir gesehen haben, die ägyptische Astronomie sich vorwiegend der geometrisch zeichnenden Methode bediente, während die babylonische mehr die Rechnung anwandte.

Eine ganz unbestimmt gehaltene, nur bei Späteren vorkommende Angabe will,[84] dass Thales gar keine Schriften hinterlassen habe; andere entgegengesetzte Nachrichten geben dagegen Titel und Verszahl derselben an.[85] Die erstere Angabe hat bei der neueren Kritik Beifall gefunden; offenbar, weil sie mit ihrer negativen Richtung und ihrem Vorurtheile von einem noch unausgebildeten Zustand der Literatur zu des Thales Zeiten übereinstimmt. Dies Vorurtheil ist aber, wie wir gesehen haben, ganz unbegründet, und es bestand zu des Thales Zeit schon eine ausgedehnte Literatur. Es setzen ferner die überlieferten Angaben einzelner Lehrsätze des Thales mit Nothwendigkeit schriftliche Quellen voraus, welche wenigstens den früheren Berichterstattern noch zugänglich waren, wenn sie auch bei den Späteren über dem Reichthume der jüngeren, höher gebildeten Literatur sollten in Vergessenheit gerathen sein; wie es ja dem gewöhnlichen Gang der Dinge gemäss ist. Ja, die von ihm überlieferten Sätze sind alle der Art, dass sie mit dem Inhalte der ihm beigelegten Schriften auf's Genaueste übereinstimmen, so dass sie nirgends anders her, als aus diesen Schriften stammen können, und geradezu aus ihnen entlehnt sein müssen. Die Nachrichten von wirklich vorhandenen Schriften des Thales haben also völlige innere Wahrscheinlichkeit, und es ist kein vernünftiger Grund vorhanden, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln. Dem Berichte des Diogenes Laertius gemäss wären dieser Schriften zwei gewesen, und zwar astronomischen Inhaltes.[85] Die eine hiess: „über die Sonnenwende und die Tag- und Nacht- gleiche," denn es konnte dies, wie es der mit

einander zusammenhängende Gegenstand erheischt, nur der Titel einer einzigen Schrift sein, in welcher der Sonnenlauf von einer Sonnenwende zur andern: ἡ ἀπὸ τροπῆς ἐπὶ τροπὴν πάροδος, durch die Tag- und Nachtgleichen hindurch, offenbar nach den Bildern des Thierkreises, genauer geschildert und die Zeitabstände von den Sonnenwenden zu den Aequinoktien näher angegeben wurden, die bekanntlich ungleich sind: vom Frühlingsäquinoktium bis zur Sommer-Sonnenwende 94½ Tage, von da bis zum Herbstäquinoktium 92½ Tage, von da bis zur Winter-Sonnenwende 88⅛ und von da bis wieder zur Frühlings-Nachtgleiche 90⅛ Tage, was eben die 365¼ Tage der Jahresdauer ausmacht. Etwas Anderes lässt sich unter dem Titel nicht denken, und der Gegenstand selbst, als durch die blosse Beobachtung auffindbar, ist an sich durchaus nichts der damaligen Wissenschaft Unzugängliches. Es ist dies offenbar dieselbe Schrift, in der die oben berührten Sätze von der wahren Dauer des Sonnenjahres, den Sonnenmonaten u. s. w. vorkamen. Die zweite Schrift, in dem Berichte des Diogenes Laertius ausgelassen, — wahrscheinlich übersah er sie, da er in dem angeführten Titel zwei Schriften vor sich zu haben glaubte, — kann also nur die von ihm berührte „Sternkunde für Schiffer“ gewesen sein (ἀστρολογία ναυτική), welche nach Anderen von dem Samier Phokos herrühren sollte. Diese beiden Schriften waren nicht von grosser Ausdehnung, wie es von den Anfängen einer wissenschaftlichen Literatur begreiflich ist; ihr Umfang wird auf 200 Verse angegeben.[85] Es waren also Gedichte, Lehrgedichte in der damals allgemein üblichen epischen oder elegischen Form: in Hexametern oder in Distichen. Da die gesammte, zu dieser Zeit vorhandene Literatur eine poetische war, da selbst die ganze Masse der geschichtlichen Ueberlieferung noch ausschliesslich in der von den Sängern herrührenden Form der epischen Dichtung vorhanden und eine eigentliche Geschichtschreibung den

Zeitgenossen etwas noch ganz Unbekanntes war, da man also noch gar keine anderen Schriftwerke kannte, als poetische, — noch keine andere Form der höheren Darstellung, als die rhythmische, und diese als die eigentliche Form der schriftlichen Abfassung, als die Büchersprache betrachten mochte, da mit Einem Worte eine prosaische Literatur noch gar nicht existirte, — so begreift es sich, dass auch die ersten Versuche der wissenschaftlichen Darstellung sich der allgemein üblichen poetischen Form bedienten; bis man es, im Gefühle, dass der Rhythmus dem wissenschaftlichen Denken hinderliche Fesseln anlege, endlich wagte, sich von dem Vorurtheile des Herkommens loszumachen und zu schreiben, wie man sprach. Aber auch selbst noch, nachdem die ersten prosaischen Schriftwerke erschienen waren, dauerte im ganzen nächsten Jahrhundert der Gebrauch der rhythmischen Darstellung auch für wissenschaftliche Werke fort, indem man sich dazu der noch am meisten verwandten Form der geschichtlichen Erzählung, des epischen Hexameters bediente; wie die Schriften des Xenophanes, Pythagoras, Parmenides, Empedokles beweisen. Erinnert man sich nun noch, dass, wie wir gesehen haben, unter den unmittelbaren Zeitgenossen des Thales eine allgemeine Vorliebe für die Spruch- und Lehrdichtung herrschend war; dass die Mehrzahl seiner Mit-Weisen als Spruch- und Lehrdichter berühmt waren; dass Thales selbst diesen Zeitgeschmack theilte und auch Spruchdichter war, — es ist noch ein Distichon von ihm übrig, das, charakteristisch genug, gerade die früher besprochene Vorliebe jener Zeit für kurze, körnige Schlagworte ausspricht:

> „Nicht in der Menge der Worte thut kund sich ein weiser Gedanke,
> Eins, ein verständiges, such'; eins, ein bedächtiges, wähl'! —

erwägt man dies Alles, so kann es in der That nicht im Geringsten befremden, den Thales als Astronomen auch

unter der Zahl der Lehrdichter zu finden; denn es ist nicht abzusehen, warum die Sternkunde ihm nicht eben so gut Stoff zu einem Lehrgedicht geben konnte, als dem Solon die beste Einrichtung eines Staates, oder dem Anacharsis die beste Einrichtung einer Haushaltung; besonders da schon längst Hesiod in seinen „Werken und Tagen" den noch weit spröderen Stoff eines Wirthschaftskalenders zu dem unübertrefflichen Muster eines Lehrgedichtes ausgearbeitet hatte. Das erste dieser beiden Gedichte „über die Sonnenwende und die Tag- und Nachtgleiche" hatte, wie es schon der Gegenstand erheischt und die erhaltenen Auszüge beweisen, einen höheren wissenschaftlichen Gehalt und mochte für die damaligen Zeitgenosssn den Reiz der Darstellung einer neuen wissenschaftlichen Erkenntniss haben. Das andere dagegen, „die Sternkunde für Schiffer," die *ναυτικὴ ἀστρολογία*, war, wie es scheint, mehr für das Volk bestimmt, indem sie offenbar das aus der Sternkunde, d. h. aus der Kenntniss der Sternbilder und ihres Auf- und Unterganges, worin ja die Sternkunde damaliger Zeit hauptsächlich bestand, bei der Schifffahrt, und insbesondere bei der Steuerkunst, Nützliche und Anwendbare enthielt, eine unmittelbare Anwendung der Wissenschaft auf das praktische Leben. Auch diese Angabe hat bei dem Bürger einer durch ihre Seefahrt blühenden Stadt, deren Bewohner, wie wir oben sahen, das unmittelbar Nutzbringende so sehr zu schätzen wussten, durchaus nichts Unwahrscheinliches. Denn die von Neueren gemachte Einwendung: schon der Titel „nautische Astrologie" spreche gegen eine Abfassung von Thales, beruht auf einem völligen Irrthume, und es sollte kaum bemerkt zu werden brauchen, dass *ἀστρολογία* zu dieser Zeit noch Nichts weiter als Sternkunde heisst, und erst viel später die mit dem Gestirn-Aberglauben zusammenhängende Nebenbedeutung in unserm heutigen Sinne erhält.[86] Die nach einer andern Nachricht[87] dem Thales zugeschriebene Neuerung: dass er seine

Landsleute gelehrt habe, wie die Phöniker nach dem kleinen Bären zu steuern, statt nach dem grossen, — was allerdings für die Sicherheit des Steuerns eine wesentliche Verbesserung ist, da der kleine Bär, in dessen Schwanze sich der Polarstern befindet, die nördliche Himmelsgegend weit genauer bezeichnet, als der grosse, — würde dann gerade aus dieser nautischen Astrologie herrühren. Beide Schriften können also mit allem Grunde sowohl ihrem Inhalte, als ihrer dichterischen Form nach, und als zugleich mit dem damaligen Stande der Wissenschaft und mit der herrschenden lehrhaften Richtung des Zeitgeschmackes übereinstimmend, wie es die Quellen angeben, dem Thales zugeschrieben werden; sie würden dann in die erste Zeit nach seiner Rückkehr, etwa in das Jahrzehend von 590 bis 580, in des Thales angehendes Greisenalter, zwischen sein fünfzigstes und sechzigstes Jahr fallen.

Durch Thales wurde also die wissenschaftliche Himmelskunde von Aegypten nach Griechenland verpflanzt, und Thales war der erste und älteste eigentliche Astronom der Griechen.[88] Seine Schrift über den ungleichen Sonnenlauf von einer Sonnenwende zur andern durch die Tag- und Nachtgleichen hindurch enthält das Grundproblem der Astronomie, dessen Lösung den Alten unmöglich bleiben musste, da sie durch ihre Hypothese von durchsichtigen Himmelsgewölben, an denen die Himmelskörper befestigt sein, und durch die sie ihre Bewegung erhalten sollten, nur einen regelmässigen, streng kreisförmigen Lauf der Himmelskörper erklären konnten. Und obgleich die Späteren diese Annahme von ineinandergeschachtelten Himmelskugeln durch die Theorie der Epicyklen dem sichtbaren Lauf der Himmelskörper möglichst anzupassen suchten, so war es doch erst Keppler, der durch die Nachweisung, dass die Himmelskörper sich durch den freien Weltraum in Ellipsen bewegen, die Unregelmässigkeit des scheinbaren Sonnenlaufes verständlich machte, und so die Theorie für das von Thales aufgestellte Problem

8*

fand; aber auch damit die Himmelsgewölbe der Alten und die ganze an sie geknüpfte Weltanschauung zertrümmerte und unsere neuere an ihre Stelle setzte. Man muss also zugestehen, dass Thales die wissenschaftliche Astronomie der Griechen auf eine nicht unwürdige Weise eröffnete.

In gleicher Weise begründete er aber auch die philosophische Forschung, indem er in seiner astronomischen Schrift zugleich den ganzen übrigen, die Erklärung des Weltalles bezweckenden Ideenkreis, wie er bei den Aegyptern ausgebildet war, in seinen wesentlichsten Umrissen nach Griechenland mit verpflanzte. Denn nun wird uns auch noch eine, wenn auch nicht ausgedehnte Reihe von Sätzen überliefert, in denen die Grundzüge einer Spekulation über die Welt-Bildung, ihre Entstehung und ihren Verlauf enthalten sind; und zwar ganz unverändert und gleichlautend die Hauptsätze der ägyptischen Spekulation über diese Gegenstände. Man kann sagen: die dem Thales zugeschriebenen Sätze sind weiter Nichts, als die allgemeinsten Umrisse der ägyptischen Lehre in der grössten Kürze und Gedrängtheit dargestellt; wie sie etwa nebenher im Verlauf einer seiner astronomischen Schriften vorkommen konnten. Denn eine besondere Schrift, deren eigentlicher Gegenstand die ausführliche Darstellung dieser Sätze, eine Spekulation über die Weltbildung, gewesen wäre, wie deren sogleich ein unmittelbarer Schüler des Thales eine schrieb und wie dergleichen von da an die Schriften aller späteren Denker bis auf Plato sind, — eine solche finden wir von Thales nicht erwähnt, da eine bei Galen[88a] citirte thaletische Schrift ähnlichen Inhaltes und in Prosa sich als offenbar untergeschoben herausstellt. Es ist daher wohl möglich, dass gerade wegen dieses Mangels an eigentlicher philosophischer Schriftstellerei, — denn um einen solchen Ideenkreis drehte sich die ältere Philosophie ganz ausschliesslich, — die Späteren verleitet werden konnten, dem Thales irrthümlich alle und jede schriftstellerische Thätigkeit

abzusprechen, da diese astronomischen Schriften, ihres nur speciellen Interesses wegen, wohl frühzeitig vernachlässigt und bald vergessen wurden. Die ägyptische Herkunft dieser Sätze, und überhaupt ihr eigentliches Verständniss, musste aber schon den Alten, noch mehr aber den Neueren gänzlich entgehen, da sie den ägyptischen Ideenkreis mit seinen eigenthümlichen Lehren gar nicht kannten. Es ist daher nicht unergötzlich zu sehen, wie von Aelteren und Neueren an diesen Sätzen herumgetastet und herumgerathen wird, ohne dass sie wüssten, was sie eigentlich damit anfangen sollen, da es ihnen natürlich auf keine Weise gelingen will, einen Sinn und Zusammenhang in dieselben hineinzubringen. Und dies ist allerdings auch ganz unmöglich, wenn man nicht den Ideenkreis, aus dem sie entnommen sind, anderswoher kennt.

Um sie also zu verstehen, muss man sich zuvörderst vergegenwärtigen, dass sie Bruchstücke einer Spekulation sind, welche das Weltall zu erklären sucht, indem sie den Verlauf seiner Lebensgeschichte darstellt: seine Vergangenheit, d. h. seine Entstehung, — seine Gegenwart, d. h. seine vorhandene Einrichtung, — und endlich seine Zukunft, sein künftiges Schicksal. Wir haben schon im ersten Bande auseinandergesetzt, dass dies die allgemeine Form aller älteren spekulativen Ideenkreise, sowohl der philosophischen als der religiösen ist, und dass sowohl die ägyptische, die zoroastrische und die jüdisch-christliche Glaubenslehre bis auf diesen Tag, als auch die älteren griechischen Lehrgebäude bis auf Plato einschliesslich, alle diesen gemeinsamen Zuschnitt haben. Das ist die Grundform, durch welche sich die alte Spekulation in ihrem Kindheitszustande von der späteren, reifer und selbstständiger gewordenen, so wie sie bei Aristoteles zum ersten Male auftritt, ganz wesentlich unterscheidet. Diese allgemeine Form theilt nun auch die Spekulation des Thales, selbst in den wenigen erhaltenen Sätzen; denn

diese umfassen den ganzen Verlauf der Welt von ihrer Entstehung bis zu ihrer Auflösung.

Es wurde ferner auch schon im ersten Bande bemerkt, dass demzufolge jeder alte Ideenkreis vier wesentliche Bestandtheile enthält: eine Lehre über die Urgottheit und die Entstehung der Welt aus der Urgottheit, eine Lehre über die jetzige Beschaffenheit und Einrichtung der Welt, eine Lehre über die Stellung des Menschengeschlechtes in derselben, und zuletzt eine Lehre von der Zukunft der Welt. Auch die ägyptische Lehre hat diese vier Haupttheile, und aus allen vieren findet sich das Wesentliche denn auch in den Sätzen des Thales.

Der erste und zugleich der grossartigste und eigenthümlichste Begriff der ägyptischen Spekulation ist der von einer Urgottheit, in welcher die Grundbestandtheile alles Vorhandenen, des Materiellen sowohl wie des Geistigen, vor der Entstehung der Welt noch ungesondert vereinigt gedacht wurden; ein Begriff, der unserer Vorstellungsweise ganz fern liegt und uns daher sehr fremdartig erscheint, da wir der dualistischen Richtung der jetzt allgemein herrschenden Denkart gemäss, welche Geist und Stoff als unvereinbare und ganz entgegengesetzte Substanzen betrachtet, die Gottheit als bloss geistiges, von der Welt ganz getrenntes Wesen aufzufassen und seine Wesens-Eigenschaften aus den Gesetzen der sittlichen, keineswegs aber aus den Bestandtheilen der sinnlichen Welt herzunehmen gewohnt sind, wodurch unser Gottesbegriff nur geistig-sittliche, nicht aber auch physische Elemente in sich schliesst. Den Aegyptern dagegen bestand die Urgottheit aus der Vereinigung des Urgeistes und des Urstoffes, des unendlichen Raumes und der ewigen Anfangs- und Ende-losen Zeit, indem sie den unendlichen leeren Raum in alle Ewigkeit von dem Urgeist und dem Urstoffe erfüllt dachten. Der Urstoff war ihnen Wasser, und aus diesem bildete der göttliche

Geist die Welt. Alle diese Begriffe, mit Ausnahme des Zeitbegriffes, dessen selbstständige Existenz in der That noch am ersten in Frage gestellt werden könnte, kommen bei Thales wieder vor. Auch er kennt ein Wasser und zwar ein gränzenloses, unendliches Wasser[89] als den Ursprung alles Vorhandenen; einen Geist, der aus dem Wasser das All bildet,[90] und einen Raum, — oder wie die gewöhnliche Bezeichnung dieses Begriffes bei den sämmtlichen älteren griechischen Denkern lautet: „das Leere", — von dem ausdrücklich berichtet wird, dass ihm Thales selbsständige Wesenheit zugeschrieben habe.[91] Aber auch selbst den Begriff der unendlichen Zeit verband Thales mit dem der Urgottheit, da er sie in einem der ihm beigelegten Sinnsprüche als das Anfangs- und Endelose erklärt, und in einem anderen die Gottheit das älteste Wesen nennt, da es unentstanden sei,[92] womit der Begriff eines ewigen Urwesens so deutlich ausgesprochen ist, als es die damalige, noch aller abstrakten Kunstwörter gänzlich entbehrende Sprache nur im Stande war. Dass Thales den Begriff der Gottheit sehr hochgestellt und aus dem Kreise der ganz menschenähnlich gedachten griechischen Götterwelt herausgehoben habe, erhellt aus einer anderen Nachricht, wonach ihm die gesammte Götter- und Geisterwelt bestand aus: „Gott" (der Gottheit), den Geistern (Dämonen) und Heroen;[92] ungefähr eben so, wie wenn wir nach unserer christlichen Vorstellungsweise die Geisterwelt, in Gott, Engel und Heilige eintheilen würden; denn es ist offenbar, dass in dieser Verbindung „Gott", *θεός* in der Einzahl und artikellos stehend, den Dämonen und Heroen gegenüber geradeso alleinstehend und als eigenen Wesens bezeichnet wird, wie durch denselben Ausdruck in unserer Vorstellungsweise. Dass dies aber ganz in Uebereinstimmung mit der ägyptischen Denkweise geschieht, und dass die Aegypter der Urgottheit eine gleiche über die übrige Götterwelt hinausragende Stellung beilegten, haben wir im vorhergehenden Bande gesehen;

denn die Urgottheit allein wurde von den Aegyptern als ewig, Anfangs- und Ende-los, betrachtet, während alle übrigen Gottheiten der Welt und des Menschenlebens nur von gleicher Dauer mit der Welt sind, d. h. mit der Welt entstanden sind uud wieder mit ihr vergehen werden, da sie sich einst bei dem Ende der Welt mit dieser zugleich in die Urgottheit wieder auflösen. Demnach schiene gefolgert werden zu müssen, dass Thales diese Gottheit nach der Weise der Aegypter und der übrigen älteren griechischen Denker, wie z. B. gleich seiner unmittelbaren Schüler und der Pythagoräer, als den Inbegriff sämmtlicher ungesonderter Grundwesen, also auch der Materie, aufgefasst habe, wie es der geschichtliche Zusammenhang nicht bloss mit der ägyptischen Spekulation, sondern auch mit der gesammten älteren griechischen Philosophie bis auf Plato zu verlangen scheint. Demungeachtet berichtet ein späterer Berichterstatter, Cicero, — in philosophischen Dingen freilich kein vollgültiger Gewährsmann, und in der betreffenden Schrift nur der Uebersetzer eines Epikuräers, die eben so wenig zuverlässige Bürgen sind — Thales habe den Gottesbegriff auf den Urgeist allein beschränkt: Deum autem dixit eam mentem, quae ex aqua omnia fingeret.[30] Diese Darstellungsweise Cicero's sieht nun allerdings nur aus, wie eine schiefe oder missverstandene Auffassung des dargestellten thaletischen Gottesbegriffes; da alsdann neben der Gottheit als dem Urgeiste der unendliche Stoff und der Raum als selbstständige Urwesen übrig blieben. Verhielte sich die Sache aber wirklich so, so könnte diese Abweichung von dem ägyptischen Lehrbegriffe nur als eine Annäherung an die griechische Denkweise betrachtet werden, und dürfte weniger durch eine selbsständige schärfere Auffassung, als durch eine Anhänglichkeit an den gewohnten heimischen Gottesbegriff des Zeus entstanden sein. Im günstigsten Falle könnte man sie als die Aeusserung eines noch dunkeln und unausgebildeten Strebens nach einer letzten

und höchsten Einheit erklären, das wir bald als die eigenthümliche Richtung der jonischen Denker erkennen werden. Der ägyptische Urgottheitsbegriff ist mit desshalb für die gewöhnliche Denkweise so fremdartig, dass er als ein Kollektivganzes von Urwesen, als eine aus den vier Grundwesen alles Vorhandenen bestehende Viereinigkeit aufgefasst wird, ohne dass diese vier Urwesen auf eine höchste Einheit zurückgeführt würden. Das Fremdartige dieses Begriffs könnte denn auch bei Thales die Hervorhebung des Geistes veranlasst haben, wodurch der Geist als eigentliche höchste Gottheit erscheint, neben welcher Stoff und Raum unabhängig und selbstständig dastehen, ohne dass ihr Verhältniss zur Gottheit, — was gerade die zu lösende Hauptschwierigkeit ist, — irgend wie erklärt wird; eine Auffassungsweise, die statt vollkommner unvollkommner ist, und die Schwierigkeit nicht löst, sondern nur übersieht.

Der Begriff einer Urgottheit und die Entstehung der Welt aus ihr, der Haupt- und Grund-Begriff der ganzen ägyptischen Spekulation, findet sich also auch bei Thales. Er ist von der höchsten Wichtigkeit, auch noch für uns als fermentum cognitionis, — denn er kommt von nun an fast bei allen späteren Denkern in mancherlei Umgestaltungen immer wieder vor und bildet den Ausgangspunkt der gesammten philosophischen Spekulation. Er ist zugleich einer derjenigen Begriffe, den die Neueren am meisten verkannt und misshandelt haben, weil er unserer neueren Denkweise ganz fern liegt, und man sich daher durchaus nicht in ihm zurechtfinden konnte.

Dies ist der erste Haupttheil des ägyptischen Ideenkreises, soweit er bei Thales vorkommt.

Nicht minder findet sich aber auch die ägyptische Weltanschauung in ihren eigenthümlichsten Theilen bei ihm wieder.

Natürlich ist auch dem Thales das Weltall eine Kugel, in deren Mitte die Erde liegt,[24] welche der Himmel

als eine Hohlkugel, oder nach ägyptischer Vergleichungsweise, wie die Schale eines Eies einschliesst. Denn das ist die dem Sinnenscheine gemässe populäre Vorstellung, welche auch der Wissenschaft im gesammten Alterthume zu Grunde liegt. Auffallend, wenigstens für die gewöhnliche Annahme einer Entstehung der griechischen Wissenschaft aus der nationalen-griechischen Bildung, ist dabei die Nachricht, Thales habe die Erde für eine Kugel gehalten,[95] weil diese Vorstellung der populär-griechischen von der Erde als einer Scheibe, wie sie auch wieder bei des Thales Nachfolgern zum Vorschein kommt, so sehr widerspricht. Da die Nachricht jedoch hinlänglich beglaubigt ist und andere Angaben fehlen, so muss man wohl auch diese Lehre dem Einflusse der ägyptischen Wissenschaft zuschreiben, die denselben Satz aufstellte. Des Thales Nachfolger wären dann zur hellenischen Vorstellung von der Scheibengestalt der Erde wieder zurückgekehrt. Denselben Rückfall in die populär-griechischen Vorstellungsweisen werden wir aber auch noch weiter bei der Fortbildung des gesammten Ideenkreises vorfinden. Von dem Gewöhnlichen aber ganz abweichend und, wie es scheint, dem Thales eigenthümlich, ist die weitere Ausbildung dieser Vorstellung. Thales denkt sich den Erdkörper schwimmend von einer die untere Hälfte der himmlischen Hohlkugel ausfüllenden Wassermasse getragen, welche durch die Last des Erdkörpers gedrückt zwischen dem Rande des Erdkreises und dem Himmelsgewölbe als Meer emporgeschwellt werde, — dasselbe, was die Aelteren den die Erde umfliessenden Okeanos nannten, — und aus dieser Wassermasse lässt er die Meere, Seen, Flüsse und Brunnen der Erdoberfläche hervorsteigen, und durch ihre Bewegungen erklärt er sich die Erdbeben.[96]

Nicht weniger überraschend sind die dem Thales beigelegten Lehren von den Himmelskörpern und Himmels-Erscheinungen, weil auch sie von den populär-griechischen Vorstellungen ganz abweichen, während sie mit den dem

Thales beigelegten mathematisch-astronomischen Kenntnissen aufs Beste stimmen, und mit ihnen ein zusammenhängendes Ganze bilden. Denn schon oben sahen wir, dass seine mathematisch-astronomischen Sätze von der Beobachtung des Sonnenlaufes ausgingen, mit dem er als der Verfasser eines Lehrgedichtes über den Sonnenlauf und der Vorherverkündiger einer Sonnenfinsterniss genau vertraut sein musste. Damit übereinstimmend wird nun weiter berichtet,[97] dass er auch schon die Sonnenfinsternisse aus einer Verdeckung der Sonne durch den Mond erklärt habe. Thales, sagt Plutarch, lehrte zuerst, dass eine Sonnenfinsterniss eintrete, wenn der Mond vor der Sonne in gerader Linie vorübergehe, da er ein erdähnlicher Körper sei; dass ferner der Mond von der Sonne erleuchtet werde, und also nicht sein eigenes Licht habe, und dass endlich auch die Sonne und die Sterne erdähnliche, aber feurige, leuchtende Körper seien. Der zweite Satz ergibt sich unmittelbar aus dem ersten, denn hätte der Mond sein eigenes Licht, so könnte die bei der Sonnenfinsterniss vor die Sonne tretende Mondscheibe nicht dunkel sein. Und eben so ist auch der dritte Satz über die Sterne nur eine Verallgemeinerung des aus der Sonnenfinsterniss über die Natur des Mondes Geschlossenen. Zwischen all diesen Sätzen findet der engste Zusammenhang Statt, und man sieht, dass sie aus dem schon gereifteren Nachdenken einer aus langer Beobachtung mit den Hergängen der Himmels-Erscheinungen ganz vertrauten Wissenschaft hervorgegangen sein mussten, dass sie alle mit Einem Worte Theile der von Thales aus Aegypten mitgebrachten astronomischen Kenntnisse waren, die er in seinem Gedichte vortrug, und die also zu einem förmlichen geschichtlichen Zeugnisse von dem Zustande der ägyptischen Astronomie in der Zeit des Thales dienen können. Auch diese Sätze werden alle wieder von den Nachfolgern des Thales verlassen und gegen weit unvollkommenere vertauscht, offenbar weil diese Späteren den

allgemeineren Hintergrund der höheren wissenschaftlichen Gesammtbildung nicht besassen, den die Aegypter hatten, und daher mehr oder weniger zu den in Griechenland vorhandenen populären Vorstellungen zurückkehrten, in denen sie auferzogen waren; ganz so, wie wir denselben Hergang schon früher bei der Lehre von der Kugelgestalt der Erde erwähnten.

Aecht ägyptisch ist gleichfalls wieder die von Thales angenommene Lehre von der Beseeltheit der Weltkugel, durch welche die ägyptische Spekulation der gewöhnlichen populären Denkweise so schroff gegenüber tritt. Denn die populäre Denkweise, wie sie damals bei den Griechen herrschte, und wie sie auch noch heut zu Tage bei uns allgemein verbreitet ist, ja wie sie dem Bildungsstande des im täglichen Treiben des Menschenlebens aufgehenden Volkes wohl immer angemessen sein wird, beschränkt den Begriff der Beseelung auf die im engern Sinne lebend genannten Wesen: die Thiere und die Menschen, und sieht die übrige Welt als todt und leblos an; eine Vorstellungsweise, die selbst noch der Mehrzahl der Zeitgenossen so natürlich und sich von selbst verstehend erscheinen wird, dass sie es schwer begreifen möchten, wie jemals eine entgegengesetzte Ansichtsweise bestehen konnte. Die ägyptische Spekulation dagegen fasst die gesammte Welt als beseelt und lebend auf, und dehnt diese Vorstellung so weit aus, dass sie nicht blos das Weltall, die Weltkugel, im Grossen und Ganzen von dem Urgeiste beseelt denkt, sondern dass sie auch die einzelnen Theile und Kräfte der Welt als selbstständig lebende und beseelte Wesen auffasst, als einzelne Gottheiten, so dass ihr die Welt, von der grossen Himmelskugel an bis zum Nil herab, durch und durch von Eigenleben und Beseelung durchdrungen und erfüllt ist. Auch diese so wichtige und wesentliche Lehre findet sich in ihrer ganzen Ausdehnung bei Thales wieder vor.[98] Denn es heisst nicht blos im Allgemeinen: die gesammten älteren Denker

hätten gelehrt: „die Welt sei beseelt und von einer Intelligenz, Vorsehung, beherrscht und geleitet," sondern es wird auch von Thales insbesondere mit aller Ausführlichkeit berichtet: „Thales erkläre das All für beseelt, indem er die Gottheit Geist, Intelligenz, der Welt nenne, und auch die Urmaterie (τὸ στοιχειῶδες ὑγρόν) von einer bewegenden göttlichen Kraft durchdrungen sein lasse; und zwar sei das All beseelt und zugleich auch von Gottheiten voll." Ganz auf dieselbe Weise fasst auch Aristoteles diesen Gedanken, wenn er sagt: „dass Manche mit dem All Beseelung verbunden dächten, wie dies auch wohl des Thales Meinung gewesen sei, wenn er gelehrt habe, dass Alles von Göttern erfüllt sei." Oder wie Diogenes Laertius den Satz kurz ausdrückt: „Thales lehre, die Welt sei beseelt und von Geistern, Dämonen, erfüllt." — Diese Vorstellungsweise von einer Beseelung der Welt durch die Gottheit, die uns auf den ersten Anblick so fremdartig erscheint, ergibt sich übrigens mit Nothwendigkeit selbst aus unserer gewöhnlichen dualistischen Ansichtsweise von der Gottheit als einem unendlichen Geiste, wenn man nur mit dem Begriffe der Unendlichkeit Ernst macht. Denn auch dann muss die Gottheit als den unendlichen Raum erfüllend und demnach das ganze Weltall beseelend gedacht werden, mag man die Welt nun für endlich oder für selber unendlich halten. Bei dieser letzteren Vorstellungsweise ist aber eine ausserhalb der Welt befindliche und in räumlicher Weise von ihr gesondert gedachte Gottheit vollends ein Ungedanke, etwas Denkunmögliches, was nur dadurch denkbar *scheint*, dass man, wie dies freilich gewöhnlich wenn auch dunkel und unklar geschieht, die Gottheit als ein menschenähnliches endliches Wesen denkt.

Zugleich aber erinnert der Ausdruck: „die Welt sei von Göttern und Geistern erfüllt," aufs Lebhafteste an die eigenthümliche Vorstellungsweise der Aegypter, die an sich schon beseelt gedachten Himmelskörper und

Gestirne zugleich als Wohnsitze anderer, besonders der sogenannten sterblichen Gottheiten zu betrachten, so dass man z. B. Sonne und Mond von Göttern völlig erfüllt und bevölkert dachte, wie es schon im ersten Theile nachgewiesen wurde, und durch einen seitdem vom Verfasser übersetzten ägyptischen Hymnus des Todtenbuchs auf die Sonne in der überraschendsten Weise bestätigt wird.

Demnach bestand den Aegyptern das gesammte All des Vorhandenen aus der Urgottheit, welche den unendlichen Raum rings um die Weltkugel erfüllt und die Welt von allen Seiten umschliesst, und aus der von der Urgottheit beseelten Weltkugel selbst mit ihren einzelnen Theilen, Räumen und Kräften von der Himmelswölbung bis zur Erde, die alle schon für sich beseelte, selbstständige Wesen, Gottheiten, sind, zugleich aber auch Wohnplätze für rein geistige Götterwesen, so wie für die von der Erde abgeschiedenen sagengeschichtlichen Gottheiten, die sogenannten sterblichen Götter. Die Aegypter zählen also drei Klassen von Götterwesen: die Urgottheit, — die innenweltlichen Gottheiten, sowohl die physischen, wie das weltbildende Feuer, Sonne und Mond u. s. w., als die rein geistigen, wie Themis, die Göttin der Gerechtigkeit, Mnemosyne, die Göttin der Gelehrsamkeit, — und endlich die von der Erde abgeschiedenen, sagengeschichtlichen, sogenannten „sterblichen" Götter. Ganz eben so, haben wir gesehen, hatte Thales die Götterwelt eingetheilt in die „Gottheit", die Dämonen und die Heroen. Die Parallele ist offenbar, und die einzelnen Ausdrücke bezeichnen die gemeinten Begriffe, nach den eigenen Erklärungen der Berichterstatter,[98] so scharf, als es dem damaligen griechischen Sprachgebrauche möglich war. Gott, *θεὸς κατ' ἐξοχήν*, ist die allgemeine Bezeichnungsweise für die Urgottheit, jene die Welt durchgeistende Intelligenz (*τὸν νοῦν τοῦ κόσμου*) bis zu Plato und selbst noch bei den Späteren. *Δαίμονες*, die Dämonen, bezeichnen natürlich nicht, was wir unter dem Worte verstehen, sondern zwar

geistige, aber nicht menschenähnlich gedachte Götterwesen (ὀυσίας ψυχικάς), also genau die geistigen innenweltlichen ägyptischen Gottheiten, wie denn die Dike, die Gottheit der Weltordnung, bei Parmenides die Dämonin (ἡ δαίμων) heisst. Die Heroen endlich sind das griechische Aequivalent der ägyptischen Sagengötter, d. h. Verstorbene, abgeschiedene Seelen von Menschen (κεχωρισμέναι ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων), die nach ihrem Tode unter die Götter erhoben wurden. So erklärt sich denn, schlagend genug, auch diese fremdartige Angabe.

Dieses sind die Hauptsätze aus dem zweiten Theile des ägyptischen Ideenkreises: einer der griechischen Denkweise so ganz entgegengesetzten Weltanschauung; von der sich also bei Thales ebenfalls die Grundzüge, wenn auch in der knappsten Form, wiederfinden.

Aus dem dritten Haupttheile, der Lehre vom Menschengeschlechte, ist uns nur die kurze Nachricht erhalten: Thales habe die Unsterblichkeit der Seele gelehrt.[99] Dasselbe wird auch von Pherekydes und Pythagoras und von seinen Schülern, z. B. von Empedokles, berichtet; sie alle lehrten, dass die Seelen unsterblich seien. Woher aber diese Lehre stamme und wie sie eigentlich gemeint sei, sagt uns Herodot:[100] „Die Aegypter sind es, die auch zuerst gelehrt haben, dass die Seele des Menschen unsterblich sei, und während der Leib verwese, in ein anderes, gerade zur Welt kommendes Geschöpf hineingehe, bis sie alle Land- und Seethiere und Vögel durchwandert habe, und wieder in einen menschlichen Leib zurückkehre; welche Durchwanderung sie in dreitausend Jahren vollende. Diese Lehre haben auch Einige der Hellenen angenommen, die Einen früher, die Andern später; deren Namen ich weiss, aber nicht aufschreiben will.“ Die ägyptische Unsterblichkeitslehre mit der Seelenwanderung hatten also nach Herodot frühere und spätere Griechen als ihnen eigenthümlich gelehrt. Diese Angabe ist nun sowohl von

Pherekydes, als von Pythagoras und seinen Schülern unbestreitbar richtig. Dem Pherekydes z. B. legt ein Theil der Nachrichten auch nur im Allgemeinen die Unsterblichkeitslehre bei, während Andere dies dahin erklären: er sei der Erste gewesen, der die Seelenwanderungslehre nach Griechenland eingeführt habe.[101] Dass also die dem Thales zugeschriebene Unsterblichkeitslehre auch von der Seelenwanderungslehre verstanden werden müsse, kann wohl hiernach gar nicht in Frage gestellt werden; da ohnehin der Unsterblichkeitsglaube im gewöhnlichen Sinne, ohne Seelenwanderung, eine unter den Griechen allgemein verbreitete Lehre war, und nicht als etwas Besonderes von einem Einzelnen hätte angeführt werden können.

Aus dem vierten Haupttheile endlich: über die Zukunft der Welt, wird von Thales dieselbe Lehre berichtet, die wir im vorigen Bande als eine dem ägyptischen Ideenkreise ebenfalls eigenthümlich angehörige nachzuweisen versuchten: die Lehre von der einstigen Wiederauflösung der Welt in die Urgottheit. Sie findet sich nicht blos in den allgemeinen Ausdrücken: dass Alles in das Wasser, aus dem es entstanden, auch wieder werde aufgelöst werden, — sondern auch noch genauer, wahrscheinlich mit des Thales eigenen Worten: „einst werde nach Aufhebung, Vernichtung, der Erde ein Zusammenfliessen die ganze Welt ergreifen;[102] ein Ausdruck der in der damaligen, für abstraktere Gedanken noch so unausgebildeten Sprache jenes Zerrinnen alles Endlichen, Gestalteten, in's Unendliche, Gestaltlose: die Urgottheit, völlig genügend bezeichnet.

Dies sind die wenigen von Thales überlieferten Sätze; und doch finden sich in ihnen die wesentlichen Lehren der ägyptischen Spekulation zwar kurz und knapp, aber doch in so bestimmten Umrissen vor, dass sie mit vollkommener Sicherheit als ägyptisch erkannt werden können. Dies Herausheben des Allerwesentlichsten spricht

dafür, dass die knappe Form der Sätze von Thales selbst herrühre, und schon gleich ihre ursprüngliche Fassung sei; offenbar, weil die Stelle, wo Thales sie vortrug, eine weitere Entwicklung nicht zuliess, wie es unserer Vermuthung gemäss in einem Gedicht über astronomische Gegenstände der Fall seyn musste, wo diese spekulativen Sätze nur eine Nebenstellung, eine einleitende etwa, einnehmen konnten. Zugleich aber erhellt daraus, dass der, welcher diese knappen Umrisse hinwarf, noch Etwas mehr, als diese Umrisse von der Sache kannte; dass also der Schluss von der Kärglichkeit der Sätze auf die Kärglichkeit der Kenntnisse ein trügerischer wäre. Es ist im Gegentheile vorauszusetzen, dass Thales, wie es sich nach seinem langen Aufenthalte in Aegypten fast von selbst versteht, eine vollständigere Kenntniss der ägyptischen Spekulation mit in seine Heimath brachte, da wir bei seinem Schüler und Freunde Anaximander denselben Ideenkreis in ausführlicherer Entwicklung wieder vorfinden, den dieser — da keine Reisen nach Aegypten von ihm berichtet werden — von Niemanden haben konnte, als von Thales. Dass aber diese Sätze bisher nicht für das erkannt wurden, was sie sind, darf bei der bisherigen völligen Unkunde von ägyptischer Wissenschaft und Kultur, und bei den aus dieser Unkunde hervorgegangenen Vorurtheilen, die sich bis zu einer blinden Beseitigung der von den vorurtheilsloseren Griechen selbst herrührenden Nachrichten steigerte, durchaus keine Verwunderung erregen. Denn um diese Sätze als ägyptische zu erkennen, dazu gehört natürlich vor allen Dingen, dass der ägyptische Ideenkreis selbst bekannt sei. Und da dies bisher nicht der Fall war, eine Vergleichung gar nicht angestellt, eine Uebereinstimmung also auch gar nicht gefunden werden konnte, so erklärt es sich, wie dieser Zusammenhang trotz der ausdrücklichen Nachrichten der Griechen übersehen, und dadurch das eigentliche Verständniss dieser Sätze völlig verschlossen bleiben musste.

Zugleich ergibt sich aus der Darstellung, dass dem Thales gar kein selbstständiger eigenthümlicher Ideenkreis beigelegt werden kann. Nur die theilweise Umänderung des Urgottheitsbegriffes, wonach die Urgottheit von Stoff und Raum gesondert, zum ersten Male in der Geschichte blos als Geist aufgefasst, Stoff und Raum somit vom Wesen der Gottheit ausgeschlossen und als selbstständige Existenzen neben die Gottheit gestellt worden wären, müsste den vorhandenen Nachrichten gemäss dem Thales als geistiges Eigenthum beigelegt werden; eine Auffassungsweise, die wohl mehr für eine Wirkung der noch unbewusst stattfindenden Abhängigkeit von der populären griechischen Denkweise gehalten werden müsste, als für eine mit vollem Bewusstsein aller ihrer Gründe und Folgerungen geschehene Umbildung, wozu wohl das wissenschaftliche Denken des Thales noch gar nicht erstarkt und geschärft genug war. Vielmehr kommt dem Thales wohl Nichts als das Verdienst zu, die ägyptische Wissenschaft und den mit ihr verbundenen spekulativen Ideenkreis zuerst nach Griechenland übertragen zu haben. Denn wenn auch Thales dies Verdienst noch mit Pherekydes und Pythagoras theilt, und erst dieser Letztere eigentlich die neue Wissenschaft aus den engen Gränzen Joniens herausgeführt und dem übrigen Griechenland in weit grösseren Kreisen zugänglich gemacht hat, so verdanken doch wenigstens die Jonier den Anstoss und die Richtung ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit dem Thales.

Anaximander.

Die nächste Fortbildung erhielt der von Thales aus Aegypten herübergebrachte Ideenkreis durch Anaximander.

Anaximander war gleich Thales ein Milesier.[104] Seine Geburt fällt nach den Angaben der Alten in's Jahr 611 vor Chr. G.,[105] als Pittakos ein Vierziger war und den Tyrannen seiner Vaterstadt, den Melanchros, stürzte, Thales den Dreissigen nah in Aegypten lebte, Sappho an den Gränzen der Zwanzige und Alkäus kaum im Anfange der Jünglingsjahre stand. Zur Zeit, als Thales nach Jonien zurückkehrte, war Anaximander noch ein junger Mann im Anfange der Zwanzige, mithin gerade in demjenigen Alter, das zur Aufnahme eines neuen Ideenkreises am empfänglichsten ist. In einem Alter von 26 Jahren sah Anaximander den Thales seine Sonnenfinsterniss den Milesiern vorherverkündigen und nahm gewiss mit aller Jugendwärme an dem Enthusiasmus Theil, der sich durch diese Vorhersagung bei den Joniern und den Griechen überhaupt für Thales entzündete. Es begreift sich also leicht, wie auch Anaximander für die neue Wissenschaft begeistert wurde, die dem Thales so glänzenden Ruhm erworben hatte. Beide Männer scheinen seit dieser Zeit ihr übriges Leben in enger Freundschaft mit einander zugebracht zu haben, da Anaximander nicht blos Zuhörer und Schüler,[106] sondern auch Genosse und Freund des Thales[107] genannt wird. Beide scheinen auch ziemlich gleichzeitig mit einander gestorben zu sein, da Anaximan-

ders Tod, wie uns berichtet wird, bald nach seinem 64. Jahre eintrat, in den ersten Zeiten der Unterjochung Lydiens und Joniens durch die Perser in der 58. Olympiade um 545 vor Chr. G.,[105] während der 30 Jahre ältere Thales sein Alter bis in die Mitte der Neunzige brachte, auch noch den Einfall der Perser erlebte, und ebenfalls um 545 vor Chr. G. gestorben sein muss. Die geschichtlichen Verhältnisse seines Lebens fallen also ganz mit denjenigen der spätern Jahre des Thales zusammen. Die Nachrichten über sein Privatleben sind uns nur ganz vereinzelt überliefert worden, wie wenn sich z. B. bei Aelian[107a] die Notiz erhalten hat, Anaximander habe die Kolonie der Milesier nach Apollonia angeführt; oder wenn Diogenes Laertius berichtet,[111] er sei in Sparta gewesen und habe dort die erste Sonnenuhr aufgestellt. Anaximander scheint also in Milet ein bewegteres Leben geführt zu haben, als Thales, und auch an den öffentlichen Angelegenheiten seiner Vaterstadt betheiligt gewesen zu seyn. Von grösseren Reisen in's Ausland wird uns dagegen Nichts berichtet.

Im Allgemeinen theilte Anaximander die wissenschaftliche Richtung des Thales, und wie er ihm als unmittelbarer Schüler und Freund nahe stand, so entfernte er sich auch wenig von seinem Ideenkreise. Wie Thales pflegte auch Anaximander vorzugsweise die neue, nach Griechenland gebrachte Naturwissenschaft; sowohl die eigentliche Naturforschung, als auch den mit ihr verbundenen Ideenkreis über das Weltall und seinen Verlauf. Auch er übte die Sternkunde. Anaximander war der Erste, welcher eine astronomische Sphäre zusammensetzte,[108] d. h. eine Himmelskugel, auf welcher die zur Bestimmung der Himmelserscheinungen ersonnenen Kreislinien verzeichnet waren. Damit in Uebereinstimmung wird uns zugleich berichtet, dass er die der Astronomie dienende zeichnende Geometrie, mit welcher sich Thales beschäftigt hatte, ebenfalls pflegte.[109]

Nicht weniger wurde aber auch die ausübende Astronomie von Anaximander fortgeführt, da er schon die Schiefe der Ekliptik und den Abstand der Gestirne, d. h. der Planeten von der Erde und von einander genauer zu bestimmen suchte,[110] was nur die Frucht langer und sorgfältiger Himmelsbeobachtungen seyn konnte. Auch sein Verfahren hierbei wird uns angegeben. Denn es wird uns berichtet, dass er der Erste gewesen, der zur Messung der Sonnenhöhen Gnomone errichtete, um durch deren Schatten die Sonnenwenden, Tag- und Nachtgleichen u. s. w. zu bestimmen; ja er soll die Gnomone schon zur Zeiteintheilung, zur Bestimmung der Tagesstunden angewandt haben, indem er einen solchen, der zugleich als Sonnenuhr diente, in Sparta aufstellte.[111] Sparta erscheint nämlich in dieser früheren Zeit als ein Mittelpunkt höherer geistiger Bildung in Dichtung, Musik und Wissenschaft, so dass es nicht allein einheimische Dichter besass, wie im 8. Jahrhundert den Epiker Kinäthon, im vorhergehenden 7. den Lyriker Alkman, im jetzigen 6. den Gnomiker Chilon, sondern dass es auch Fremde, z. B. im vorigen Jahrhundert den Dichter und Musiker Terpander, in diesem jetzigen den Anaximander, Beide Jonier, bei sich aufnimmt, die es als eine die Künste und Wissenschaften ehrende und begünstigende Stadt besuchen. Denn es ist wohl nur ein Vorurtheil, dass man sich die Spartaner der höheren Bildung und Wissenschaft so fremd und abgeneigt denkt, weil sie allerdings hinter der glänzenderen Blüthe des geistigen Lebens in Athen nachher zurückstehen, und ihre Literatur, wie die der übrigen ausserathenischen Griechen von den Späteren über der attischen ganz und gar vernachlässigt wurde.

Neben der Himmelskunde entwickelte aber Anaximander einen Zweig der Natur- und Welt-Wissenschaft, der das Verdienst hatte, für die Griechen sowohl neu als volksthümlich zugleich zu sein. Dies war die wissenschaftliche Ausbildung der Erdkunde, so weit sie den

Griechen, insbesondere den Joniern, damals bekannt war, theils durch ihre Seefahrten zu Zwecken des Handels, wie z. B. schon in der Mitte des vorhergehenden 7. Jahrhunderts ein samischer Schiffer Koläos, auf einer Fahrt nach Aegypten vom Sturme überfallen und bis über die Meerenge von Afrika und Spanien hinaus in das Weltmeer verschlagen, bei seiner Rückkehr die Kunde von Tartessus und den iberischen Küsten heimbrachte; theils auch durch grössere Reisen Einzelner, die geradezu aus Wissbegierde zur Erweiterung und Aufklärung der vorhandenen halb fabelhaften Kunde ferner Länder und Völker unternommen waren, wie z. B. die Reise des Aristeas von Prokonnesus, des Marko Polo des Alterthums, in die Goldländer des heutigen Russlands am Ural, welche gerade in die Blüthezeit Anaximanders um 580 vor Chr. G. fällt. Das Gebiet der damaligen griechischen Weltkunde: im Süden bis an die südlichen Gränzen Aegyptens, — im Norden über das schwarze Meer hinaus bis in's südliche Russland, — im Osten bis an die Gränzen der mittelasiatischen Provinzen Assyriens, Babyloniens, Persiens, im Westen bis nach Spanien und selbst noch über die Säulen des Herkules, die Meerenge von Gibraltar hinaus, — dieses in unsern Augen freilich kleine, für den damaligen Gesichtskreis aber grosse Ländergebiet, in welchem natürlich Griechenland und Jonien den Mittelpunkt bildeten, unternahm Anaximander zum ersten Male genauer zu bestimmen und nach den Entfernungsangaben der Küstenfahrer aufzuzeichnen.[112] Und so entstanden die ersten Erdtafeln (γῆς περίοδοι, γεωγραφικοὶ πίνακες),[113] die ersten Umrisse der Küsten und Länder auf Erzplatten eingegraben; wie deren eine Aristagoras mit nach Sparta brachte, als er die Spartaner zur Unterstüzung des jonischen Aufstandes aufforderte.[114] Einer Nachricht zu Folge[115] hätte Anaximander selbst auch eine Darstellung der damaligen geographischen Kenntnisse, einen γῆς περίοδον, geschrieben; nach Andern aber [116] hätte Anaximander nur

die Erdtafel entworfen, und sein Landsmann und Zeitgenosse, der Geschichtschreiber Hekatäus aus Milet, hätte die Erklärung dazu geschrieben. Denn Hekatäus und der Geschichtschreiber Kadmus, ebenfalls von Milet, werden neben Pherekydes als die ersten Schriftsteller in Prosa genannt. Dass diese Erdkunde schon auf astronomisch bestimmten Punkten beruhte, wird uns nicht berichtet, und ist auch an sich bei dem damaligen Stande der Astronomie ganz unwahrscheinlich. Jedenfalls aber ist ersichtlich, dass die von Thales mitgebrachte Himmelskunde den Anstoss auch zur Ausbildung der Erdkunde gab. Denn wenn man einmal den entfernteren Theil der Weltkugel, den Himmel und seine Erscheinungen kannte, so lag es nahe, diese Kenntniss der Weltkugel auch durch die uns so nah berührende Kenntniss der Erde zu ergänzen, indem diese ja der alten Weltanschauung gemäss als Haupttheil, Zweck und Mittelpunkt des ganzen Weltalls, um den sich im physischen und geistigen Sinne alles Andere herumdrehte, einer genaueren Kenntniss doppelt würdig erscheinen musste. Da nun die Erdkunde für ein Seefahrt und Handel treibendes Volk wie die Jonier auch zugleich ein unmittelbares, in's Leben eingreifendes Interesse hatte und von dem grössten praktischen Nutzen war, so kann man sich leicht die Bedeutung und das Ansehen denken, das diese neue Wissenschaft und ihr Urheber in den Augen der Zeitgenossen gewinnen mussten. Schade, dass Alexander v. Humboldt in seiner Entwicklungsgeschichte der physischen Weltanschauung diesen ersten Aufschwung der Erdkunde bei den Griechen übergeht, und dadurch einen Mann übersehen hat, der, wenn irgend einer der Alten, in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit mit ihm selber geistesverwandt ist, und wohl die Ehre verdient, der Humboldt seiner Zeit genannt zu werden.

Nicht minder bedeutend ist aber Anaximander auch in der Pflege des höheren, von Thales aus Aegypten

gebrachten Ideenkreises, der die zur Weltkunde gehörige und sie zu ergänzen bestimmte Spekulation enthält. Denn Anaximander ist der Erste, der diesen spekulativen Ideenkreis in einem eigenen Werke darstellte;[117] wobei er zugleich das Verdienst hat, einer der Ersten zu seyn, welche die wissenschaftliche Prosa ausbildeten. Für die damalige Zeit, in der bei den Griechen nur erst eine poetische Literatur vorhanden war, und die Gewohnheit, nur Dichtungen aufgezeichnet zu sehen, die gehobene rhythmische Form als die der schriftlichen Abfassung zukommende, als die eigentliche Büchersprache betrachten liess, mochten diese ersten Schriften in der gewöhnlichen Sprache des Lebens eine eben so auffallende Neuerung seyn, als bei uns, nachdem man an die lateinische Sprache als die eigentliche Schrift- und Gelehrtensprache gewöhnt war, die ersten deutschen wissenschaftlichen Werke. Er theilt dieses Verdienst mit Pherekydes, der, obgleich 15 Jahre jünger, doch früher als Anaximander mit der ersten philosophischen Schrift in Prosa, einer Darstellung des ägyptischen Ideenkreises, aufgetreten zu seyn scheint, da er neben Kadmus und Hekatäus, welche als die ersten Geschichtschreiber namhaft gemacht werden, ausdrücklich als der erste philosophische Schriftsteller angeführt wird. Anaximander dagegen scheint seine Schrift erst in seinem höheren Alter, in seinem 64. Jahre, im Jahr 547 vor Chr. G., herausgegeben, und damit seine wissenschaftliche Laufbahn beschlossen zu haben, da er bald darauf starb. Denn da Plinius[118] mit der Nachricht, dass Anaximander die Schiefe der Ekliptik zuerst gekannt habe, zugleich die Angabe eines bestimmten Zeitpunktes, der 58. Olympiade, verbindet, während Apollodor das zweite Jahr[119] derselben Olympiade als das 64. Lebensjahr des Anaximander bezeichnet, so scheint dies Zusammentreffen sich allerdings nur dadurch erklären zu lassen, dass man, wie Ottfried Müller scharfsinnig gethan hat, beide Angaben auf Anaximanders Schrift bezieht, die in diesem Jahre erschien.

Demungeachtet kann Anaximander als der erste eigentliche philosophische Schriftsteller betrachtet werden. Denn die Schrift des Pherekydes hatte, wie wir sehen werden, noch eine ganz religiöse Färbung und war die Darstellung eines Glaubenskreises; die Schrift des Anaximander dagegen bewegte sich vorwiegend in der von Thales eingeschlagenen naturwissenschaftlichen Richtung, und war ein erster Versuch, jene spekulativen Sätze über die Natur der Dinge, welche Thales in seinen astronomischen Lehrgedichten nur im Vorübergehen berührt hatte, ausführlicher und im Zusammenhange darzustellen. Sie ist die erste jener Schriften über die Weltbildung, περὶ φύσεως, in welchen fast sämmtliche ältere Denker ihre Ansichten von der Entstehung und Beschaffenheit des Weltalls niederlegten, da ja dies den hauptsächlichsten Inhalt der älteren, noch ganz naturwissenschaftlichen Philosophie ausmachte. Ob der Titel περὶ φύσεως und das Wort φύσις selbst schon von Anaximander herrühren, lässt sich nicht nachweisen. Inhalt und Gegenstand des Begriffes: Erklärung des Weltalls und seiner Beschaffenheit durch Nachweisung seiner Entstehung und seines Verlaufes, finden sich, wie wir gesehen haben, schon bei Thales und eben so bei Anaximander, so dass auch die Begriffsbezeichnung schon sehr wohl aus dieser Zeit herrühren könnte.

Gehalt, innerer Zusammenhang und Reihenfolge des Ideenkreises sind bei Anaximander ganz wie bei Thales. Auch Anaximanders Spekulation enthält einen Lebenslauf des Weltalls, der mit dessen Entstehen aus der Urgottheit beginnt und mit seiner Wiederkehr in die Gottheit schliesst. Die überlieferten Nachrichten und Bruchstücke zeigen uns bei Beiden in den wesentlichen Theilen dieselben Lehren und Sätze, und worin sie von einander abzuweichen scheinen, darin ergänzen sie sich. Und dies begreift sich leicht. Denn einestheils ist schon aus dem geschichtlichen Zusammenhang eine Grund-Verschiedenheit

beider Denker kaum vorauszusetzen, da Anaximander die Anregung zu seiner Spekulation, so viel wir wissen, nur durch die Vermittelung des Thales erhalten hat, den Sätzen Beider also ein und derselbe Ideenkreis, der ägyptische, zu Grunde liegt. Anderntheils ist aber dieser so reichhaltig und ausgedehnt, dass er den griechischen Denkern eine verschiedenartige Auffassungsweise und eine eigenthümliche Hervorhebung neuer Seiten je nach ihrer persönlichen Denkart und ihren individuellen Standpunkten in hohem Grade möglich macht. Bedenkt man nun hierzu noch, dass das überlieferte Material, wodurch wir ihre Sätze kennen lernen, so fragmentarisch und kärglich ist, dass es nothwendiger Weise nur einzelne Seiten des Ideenkreises berühren kann, und dass die Auswahl des Ueberlieferten so stattgefunden zu haben scheint, dass man vorzugsweise dasjenige hervorhob, was jedem Denker eigenthümlich zu seyn schien, so erklären sich die zwischen Beiden stattfindenden Verschiedenheiten theils in der Auffassungsweise überhaupt, theils in der Behandlung einzelner Punkte insbesondere, unbeschadet der im Grossen und Ganzen vorhandenen Uebereinstimmung, zu völliger Genüge. Diese allgemeinen, aus der Natur der Sache sich ergebenden Voraussetzungen bestätigen sich dann auch durch die genauere Untersuchung der Anaximandrischen Sätze vollständig; nur in untergeordneten Theilen wird eine eigenthümliche Fortbildung der Spekulation sichtbar, und die übrigen vermeintlichen Abweichungen, mit denen sich die neueren Darsteller am meisten zu schaffen machten, sind keine.

Anaximander leitet das Vorhandene aus dem Unendlichen, d. h. gleich Thales aus der Urgottheit ab, denn — um gleich von vornherein jeder Begriffsunklarheit vorzubeugen, wie sie schon bei einem Theile der alten Berichterstatter vorkommt — die Urgottheit ist es, wie Aristoteles berichtet, die er das Unendliche nennt:[120] „Der Ursprung des Vorhandenen ist das Unendliche,“ so

lauteten seine Worte.[130] Es bedarf kaum der Bemerkung, dass sowohl an sich, als im Sinne der Alten diese Bezeichnung für die Urgottheit vorzugsweise passend und treffend ist, da ja gerade die Unendlichkeit in räumlicher und zeitlicher Beziehung dem Weltalle gegenüber, das dem Anaximander so gut wie den übrigen Alten zeitlich und räumlich beschränkt und endlich ist,[130a] die wahre, ihr ausschliesslich zukommende Wesens-Eigenschaft der Gottheit ist. Denn die Welt, nach dem Ideenkreise dieser Denker, entsteht ja und vergeht; zu einer bestimmten Zeit entwickelt sie sich aus der Gottheit, dauert die ihr zugemessene Frist, so gross diese auch sei, und löst sich dann in die Gottheit wieder auf. Eben so ist ja auch die Welt nach der Vorstellungsweise des gesammten Alterthums, dem Sinnenscheine gemäss, eine Kugel, so unermesslich gross sie auch gedacht werde; sie ist von dem äussersten Himmelsgewölbe, dem Fixsternhimmel, ringsum eingeschlossen; sie ist also auch räumlich beschränkt und endlich. Die Urgottheit dagegen entsteht nicht und vergeht nicht, sie ist schlechthin ewig, anfangs- und endelos, unentstanden und unvergänglich: *ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον*; unsterblich und unzerstörbar: *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον*, oder *ἀΐδιον καὶ ἀγήρω*, ewig und unalternd, wie Anaximanders eigene Worte gelautet zu haben scheinen[131. 132]. Die Urgottheit ist also in der Zeit unendlich. Ebenso ist sie auch räumlich unendlich, und sie war es nicht blos vor der Entstehung der Welt, als sie den unendlichen gränzenlosen Raum ungeschieden erfüllte; sondern sie ist es auch noch nach der Entstehung der Welt, da sie rings um die Welt von dem äussersten Himmelsgewölbe an nach allen Seiten hin in's Gränzenlose sich ausdehnt und die Unendlichkeit mit ihrem Wesen erfüllt.

Es ist also klar, dass Anaximander unter dem Begriffe des Unbegränzten, Unendlichen, des *ἄπειρον*, sowohl die räumliche, als die zeitliche Unendlichkeit zugleich zusammengefasst hat, dass er der Gottheit zugleich

die unendliche Ausdehnung im gränzenlosen Raume, und die unendliche Dauer in der gränzenlosen, anfangs- und endelosen Zeit zuschrieb. Nach dem damaligen Stande des Denkens, in welchem alle später gegen die Wesenheit von Raum und Zeit vorgebrachten Zweifel auch von ferne nicht geahnet werden konnten, musste aber Anaximander Raum und Zeit als gleich reale, wie wir sagen würden substantielle Wesen auffassen; sie mussten ihm, dem Augenscheine gemäss, verschiedene, selbstständige, unendliche Wesen sein; beide gleich unentstanden und gleich unvergänglich; sie mussten ihm ganz Das seyn, was sie auch dem Thales und den Aegyptern waren: zwei unendliche göttliche Urwesen.

Von diesem Unbegränzten, Unendlichen, sagt nun Anaximander, dass es die Welt umfasse, umschliesse: πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους,[121] es umfasse alle Welten; wobei der Ausdruck alle Welten die sämmtlichen nach und nach aus der Urgottheit entstehenden und wieder in sie aufgehenden Welten bezeichnet; da die unendliche Zahl der Welten eine ausdrückliche Lehre Anaximanders ist, wie wir sehen werden. Auch diese Vorstellung, dass die Gottheit die Weltkugel umfasse, in sich einschliesse, gleichsam in ihrem Schoosse trage, ist eine der Grundvorstellungen des ägyptischen Ideenkreises, aus welcher ihre gesammte Lehre von dem Verhältniss der Gottheit zur Welt und der Weltregierung, und selbst ihr Gestirn-Aberglaube sich entwickelte; dieselbe Vorstellung, die in der ganzen späteren Zeit nicht blos im Alterthume, sondern auch durch das ganze christliche Mittelalter hindurch der Lehre von der Gottheit und ihrer Weltregierung zu Grunde lag; ja noch jetzt in der Denkweise des Volkes und selbst bei der Mehrzahl der Gebildeten wenn auch dunkel und unklar zu Grunde liegt. Denn in dieser ganzen Zeit herrscht die Vorstellung, dass das Unendliche, die Gottheit, die Weltkugel von allen Seiten umschliesst und diese gleichsam in ihrem Schoosse trägt; dass das Wesen

der Gottheit von der äussersten Himmelswölbung aus erst recht beginnt, da ja von da an die Gottheit den nach allen Seiten unendlich ausgedehnten Raum ganz allein mit ihrem Wesen ausfüllt. Vom Himmel aus, von dem die Weltkugel umschliessenden Unendlichen aus denkt sich daher das gesammte Alterthum, ja dachte sich die gesammte Menschheit bis auf diesen Tag die Welt regiert, und noch jetzt blickt das Auge des Betenden gen Himmel. Und diese Vorstellung ist keine willkürliche, sondern hängt mit der alten Weltanschauung, mit der Vorstellung von einer durch den Fixsternhimmel umwölbten Weltkugel auf's Engste zusammen. Denn diese Weltkugel kann nicht anders, als rings von der Unendlichkeit, der Gottheit, eingeschlossen gedacht werden, so wie nur einmal das Denken sich zur Vorstellung eines Unendlichen erhoben hat, da es von der räumlichen Unendlichkeit in keiner Weise getrennt werden kann. Die Vorstellung von einer Weltkugel selbst aber gründet sich auf den unmittelbaren Sinnenschein, der unsere Blicke durch ein scheinbares Himmelsgewölbe abschliesst. Obgleich daher die neuere Sternkunde diesen Sinnenschein für eine Täuschung, die Vorstellung von einer Weltkugel für einen Irrthum, und die Welt selber als unendlich, als den unendlichen Raum in's Unbegränzte erfüllend kennen gelehrt hat, so ist doch zu zweifeln, dass die auf den Sinnenschein gestützte Vorstellung von einer Weltkugel und dem daran geknüpften Begriffskreise von einer die Weltkugel rings einschliessenden ausserweltlichen Gottheit aus dem populären Ideenkreise je schwinden werde.

Dass aber Anaximander das die Welt Umfassende, Unendliche wirklich in dem angegebenen Sinne als **Urgottheit** aufgefasst habe, erhellt unwidersprechlich daraus, dass er ihm auch die **Weltregierung** zuschreibt. Er lehrte, heisst es, dass das Unendliche die Welt umfasse und **regiere**, *περιέχειν καὶ κυβερνᾶν.*[123] Da der Ausdruck von dem Steuern, dem Lenken eines Schiffes hergenommen

ist, so ist seine Bedeutung in der Uebertragung auf die Gottheit klar. Zunächst bezeichnete er wohl die Leitung und Lenkung der verschiedenen und sehr zusammengesetzten Bewegungen, welche an der Weltkugel im Ganzen und in ihren einzelnen Theilen, den Firmamenten der Planeten sichtbar waren; wurde ja doch im gesammten Alterthume die tägliche Umdrehung des unermesslichen Fixsternhimmels um den Mittelpunkt der Welt, die Erde, für eine wirkliche gehalten, neben welcher die ganz entgegengesetzten Eigenbewegungen der Planeten mit den Kugelwölbungen, an welchen man sie befestigt glaubte, selbstständig stattfanden; und selbst noch Aristoteles leitet die Bewegung des Fixsternhimmels von einer unmittelbaren Einwirkung der die Welt umschliessenden Gottheit her, und betrachtet die Gottheit als primum movens. Da nun auch Anaximander dem Unendlichen eine ewige Bewegung zuschreibt, von welcher er die Weltentstehung herleitet,[122] so ist es offenbar, dass die dem Unendlichen von ihm zugeschriebene Lenkung der Welt sich zunächst auf die von der Urgottheit der Weltkugel mitgetheilte Bewegung und deren geordnete Leitung bezieht. Daneben war aber gewiss auch die Führung der Menschenwelt und ihrer Geschicke, die Leitung der geistigen Erscheinungswelt und die Handhabung der sittlichen Weltordnung unter demselben Worte mit inbegriffen, da ja die Vorstellung von einer Weltregierung, von einem allwaltenden Schicksale, ein, wenn auch dunkler, doch längst schon vorhandener Begriff des populären Ideenkreises auch bei den Griechen war. Um wie viel mehr musste dies der Fall seyn, wenn, wie wir bisher sahen, Anaximander aus dem ägyptischen Ideenkreise schöpfte, wo der Begriff einer Weltregierung eine so hohe Ausbildung hatte. Jedenfalls setzt, wie denn diese Folgerung bei den alten Berichterstattern schon vorkommt,[123] die dem Unendlichen beigelegte ewige Bewegung eine selbstständige bewegende Kraft,

und die **Lenkung** und **Leitung** der **Welt**, selbst wenn auch zunächst nur die der physischen Welt gemeint wäre, eine **Intelligenz**, ein **bewusstes geistiges Wesen** voraus, und Anaximander musste demgemäss mit dem Begriff des Unendlichen auch den eines **intelligenten, geistigen Wesens, eines unendlichen Geistes** verbinden. Dies war also das dritte Urwesen.

Mit dem **Urgeiste** verband aber Anaximander auch noch den Begriff einer **Urmaterie**, aus der er das Weltall gebildet seyn liess, und diese war ihm, wie dem Thales, das **Wasser**[124] oder das Feuchte,[125] also offenbar etwas jenem ägyptischen Urschlamme Aehnliches; womit weiter stimmt, wenn es in einer andern Nachricht heisst, Anaximander habe das Meer als ein Ueberbleibsel der ersten Urfeuchtigkeit betrachtet.[126] Dieses Urgewässer, die Urmaterie war also das vierte unendliche Urwesen.

Mit Einem Worte: Anaximander verband nach des Aristoteles ausdrücklicher Angabe mit dem Unendlichen den Begriff eines *μῖγμα*, eines **gemischten Wesens**,[127] d. h. eines aus verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzten; gerade wie Thales und die Aegypter den Urgottheitsbegriff bilden, wenn sie sich den unendlichen **Raum** in aller **Ewigkeit** von dem **Urgeiste** und dem **Urstoffe erfüllt** denken, und so Unendlichkeit der Zeit und des Raumes, Geist und Stoff zu Einem Urwesen, einem Eins, *ἕν*, zusammenfassen. Aristoteles rechnet daher den Anaximander zu denjenigen Denkern, welche das **Eine**, das Urwesen, **zugleich als ein Vielfaches** betrachten.[127]

Auf diese Weise klärt sich der Begriff des Unendlichen auf, den Anaximander an die Spitze seiner Spekulation gestellt hat, und indem er durch eine richtige Auffassung in seiner wahren Bedeutung erscheint, tritt auch zuerst seine hohe Wichtigkeit hervor. Denn wir sehen nun, dass wir uns mit ihm auf dem Gebiete der alten spekulativen **Gotteslehre** befinden, und zwar bei

einem derjenigen Grundbegriffe, aus denen auch noch die Gotteslehre der späteren griechischen Denker hervorgeht; eine Gotteslehre, die, wenn auch noch behaftet mit den Mängeln eines unentwickelten Denkens und mit den nothwendigen Gebrechen einer in ihren wesentlichsten Theilen beschränkten und irrigen Weltanschauung, doch, wie wir jetzt schon beurtheilen können, selbst noch in ihren Trümmern als eines der höchsten und bewunderungswürdigsten Erzeugnisse des menschlichen Geistes erscheint. Und jene Mängel sind nicht einmal dem Alterthume ausschliesslich eigen, sie können keinen einseitigen Tadel der alten Spekulation begründen, denn sie haften an der alten Weltanschauung, welche die Welt für ein Endliches, eine Kugel hält, wesentlich selbst, und begleiten dieselbe während ihrer ganzen Dauer bis in die Gegenwart; nur dass die späteren unter ihrer Herrschaft entstandenen Formen des Gottesbegriffes noch beschränkter und noch unrichtiger werden, und in ihrer Einseitigkeit eine Vergleichung mit diesem ältesten nicht ertragen.

Aus dem Gesagten erhellt aber auch, dass Anaximanders Bezeichnungsweise der Urgottheit als des Unendlichen keinen wirklich neuen, ihm eigenthümlichen Begriff enthält, sondern das Eigenthümliche höchstens nur in der nachdrücklicheren Hervorhebung der Unendlichkeit als der wesentlichsten Grund-Eigenschaft der Gottheit in Bezug auf die endlich gedachte Welt besteht, wobei das Bestreben mit wirksam seyn mochte, die verschiedenen Urwesen unter Einen Begriff zusammenzufassen, der gerade von dem allen in gleichem Maasse Gemeinsamen: von ihrer Unendlichkeit, hergenommen wäre.

Zu gleicher Zeit ergibt sich, dass diesen Anfängen der griechischen Spekulation jenes Nebelhafte und Verschwommene, das sie in den seitherigen Darstellungen hatten, keineswegs eigenthümlich ist, sondern dass es den Darstellern zur Last fällt, die, da sie gar nicht einmal ahnten, auf welchem Gebiete sie sich bei diesen Unter-

suchungen befanden, natürlich in Nebel und Finsterniss herumtappen mussten. Denn die behandelten Begriffe selbst, ganz wie es den Anfängen einer Wissenschaft angemessen ist, sind noch einfach und unentwickelt; sie sind gerade dieser Einfachheit wegen noch scharf und von grossen Umrissen. Und dies liegt in der Natur der Sache. Denn erst im Fortgange der Spekulation entwickelt sich ausführlicher das Einzelne der Begriffe, und erst gegen ihr Ende hin artet die Begriffsbildung in Kleinkram und Spitzfindigkeiten aus. Dass demungeachtet die bisherigen Darsteller trotz allem guten Willen Tief- und Scharfsinn nicht zu sparen mit der Stange im Nebel herumfuhren und ihre Pfeile in's Leere verschossen, hat einen Grund, für den sie kaum verantwortlich gemacht werden können: ihre dem Boden der Wirklichkeit entrückte, auf keiner Anschauung der realen Welt fussende, und darum sich selbst unklare idealistische Richtung, bei der sie unselbstständig nur dem allgemeinen Strome folgen. Denn wenn auch nicht Alle den letzten spekulirenden Schulen angehören, in denen sich diese Richtung zu ihrem kritischen Paroxismus steigerte, wenn sich also auch nicht Alle so weit verirrten, dass sie hier in den Gefilden der „spekulativen Physik“ zu wandeln und desshalb mit der „spekulativen Methode“ gerade am rechten Platze zu seyn glaubten, so waren doch Alle mehr oder minder von jenem hohlen Idealismus angesteckt, der als eine allgemeine Krankheit seit Deskartes die Geister, besonders in unsrer Nation, ergriffen hat, und selbst den guten Köpfen eine der Wirklichkeit entfremdete Richtung gab, bei dem Mittelschlage aber aller Faselei Thor und Thüre öffnete, und selbst unsern praktischen Unternehmungen des „Gedankens sieche Blässe angekränkelt“. Auf diese Weise musste das Verständniss der alten Denker, dieser Erz- und Grund-Realisten, für die Meisten, wie Dornröschen, in einer unzugänglichen Zauberburg wohnen. Denn wenn man über die Erzeugung der Erkenntniss überhaupt

unrichtige Begriffe hat, so kann man auch einen einzelnen vorliegenden Ideenkreis nicht auf seine Ursprünge zurück verfolgen; d. h. man versteht ihn nicht. Dem Grundirrthume des Idealismus gegenüber, der die Quelle der Erkenntniss nicht da wo sie ist: in den Dingen und in den von den Dingen uns zukommenden Vorstellungen, sondern in einer erträumten Schöpferkraft des eignen Denkens zu finden wähnt, muss man an dem Gesetze festhalten, dass alle Begriffe nur Abstraktionen von Anschauungen und Vorstellungen sind, und bei allen Denkern ohne Ausnahme einzig und allein auf diesem Wege sich bilden. Will man also eine Begriffsreihe verstehen, so muss man zuerst die Anschauungen und Vorstellungsreihen zu ermitteln suchen, aus denen sie hervorgegangen ist; dann hat man ihr Verständniss und kann sie beurtheilen. Der Verfasser, ein Anhänger des strengsten Realismus auch in der Theorie der Begriffsbildung schon seit den Jahren seiner geistigen Mündigkeit, und daher von der Wahrheit des angegebenen Gesetzes zweifellos überzeugt, suchte desshalb, als er einst mit den unsern modernen Ansichten so fremdartigen Begriffen der alten Denker zum ersten Male genauer verkehrte, vor allen Dingen sich von den Real-Anschauungen und den darauf gegründeten Vorstellungsreihen Rechenschaft zu geben, welche diesen Abstraktionen zu Grunde liegen, und merkte bald, dass ihnen eine schon völlig ausgebildete, eigenthümliche Weltanschauung mit einem ganzen Kreise von wissenschaftlicher Bildung zu Grunde liegen müsse, von dem weder er, noch Andere etwas Sonderliches wussten. Bei der Aufspürung dieses alten Wissens- und Bildungskreises führten ihn dann alle Fährten in den Angaben der griechischen Berichterstatter selbst immer und immer wieder nach dem Orient, und so kam er in wohlbewusstem Widerstreit mit den herrschenden Vorurtheilen von Schritt zu Schritt, nicht ohne manchen Irrgang, manches dunkle Tasten, und vor Allem nicht ohne eine

unverdrossene Arbeit zu jenen Forschungen über die wissenschaftliche Bildung und die Glaubenslehren des Orientes als den Quellen der griechischen Spekulation, die er im ersten Bande dieses Werkes niedergelegt hat, und die er jetzt anwendet. Wenn auch Mancher der Spekulirenden, die ihre Reichthümer müheloser zu erwerben gewohnt sind, als eine nur „deutscher Gründlichkeit" mögliche Verirrung belächelt haben mag, dass eine Geschichte unserer abendländischen Philosophie im Oriente beginne, so wird doch hoffentlich schon jetzt klar sein, und noch mehr im Fortgange dieses Werkes klar werden, dass der Verfasser seinerseits nicht leicht an schwiemelnder Gedankenlosigkeit leidet, sondern dass er sein Ziel mit nüchternster Klarheit verfolgt. Die Schärferblickenden werden ihm also wohl zutrauen, dass er sehr wohl gewusst habe, was er that, als er seine Geschichte im Oriente begann, und was er wollte, als er seine mühevollen Forschungen unternahm. Denn was er im Oriente suchte, fand er: die geschichtlichen Fundamente der griechischen Philosophie, die ihrer Spekulation zu Grunde liegenden Vorstellungsreihen; und mit dem Abrisse dieses alten Ideenkreises vor dem Geiste ist er jetzt im Stande, die verschütteten Denk-Gebäude der ehrwürdigen Griechen aus ihren Trümmern wieder herzustellen, so dass der engste Zusammenhang der griechischen Wissenschaft mit dem Orient für jedes hellere Auge erkenntlich werden soll. Es gehört hierzu freilich, — neben der persönlichen Begabung, in deren Schranken ein Jeder gebannt ist, — noch ein anderes Erforderniss, das gewöhnlich unterschätzt zu werden scheint, denn sonst würde ja wohl die Feder mancher schreibseligen Hand entfallen. Und dies Erforderniss, — sehr im Gegensatze zu dem gemeinen Wahne, dass für solche geschichtliche Untersuchungen jeder untergeordnete Kopf hinreiche; und dass wer nichts Eigenes hervorbringen könne, immer noch gut genug sei, die Leistungen Anderer zu besprechen, — dies unumgängliche

Erforderniss ist die Selbstständigkeit des eigenen Denkens. Um wieder aufbauen zu können, muss man erst selbst zu bauen verstehen, und nur wer vom Handwerk ist, versteht auch einen fremden Riss. Das heisst: um fremde Ideen, die Ideen eines wirklichen selbstständigen Denkers zu verstehen, muss man über denselben Gegenstand erst eigene haben. Hic Rhodus, hic salta. Ohne sprachliche und geschichtliche Studien kann Niemand eine Geschichte schreiben; ohne sehr ausgedehnte am wenigsten eine Geschichte der Philosophie; sie sind das nothwendige Rüstzeug, — die dornige Hecke, die den Unberufenen schon vom Eingang in's Heiligthum abwehrt; aber sie sind nicht Mehr; und ohne einen eigenen philosophischen Ideenkreis, und wenn er bei der geschichtlichen Darstellung auch nur zwischen den Zeilen stünde, kann man keinen philosophischen Denker ebenbürtig verstehen und noch weniger erklären.

An die besprochene Gotteslehre knüpfen sich nun bei Anaximander die allgemeinsten Umrisse einer Naturphilosophie an, die von der Entstehung und weiteren Ausbildung der Welt bis zu ihrem jetzigen Zustande handelt, und Das umfassen mochte, was man in dem damaligen Kindheitszustande des Wissens über die Beschaffenheit und Einrichtung der Weltkugel dachte und vermuthete. Dieser Gang der Forschung stammt ebenfalls aus dem ägyptischen Ideenkreise, wo wir dieselbe Reihenfolge der Sätze vorfanden, und kehrt ohne Ausnahme bei allen älteren Denkern wieder. Durch eine Lehre von der Weltentstehung aus der Urgottheit knüpft sich bei ihnen Allen die Naturwissenschaft, so weit sie zu ihrer Zeit entwickelt war, unmittelbar an die Theologie an, und eine Lehre vom jetzigen Zustande der Weltkugel folgt dann. Alles, was wir von astronomischen, physischen und physiologischen Sätzen aus den Systemen der alten Denker wissen, gehört in diesen Theil des Ideenkreises. Und diese Verbindung der Naturphilosophie mit der Gottheitslehre,

der Theologie, ist es gerade, worin die Eigenthümlichkeit dieses alten Ideenkreises gegenüber der modernen Spekulation besteht; indem diese letztere die Gottheit nur in Verbindung mit der geistigen und sittlichen Erscheinungswelt auffasst, die Theologie nur mit der Moral, nicht aber mit der Naturwissenschaft in Verbindung setzt; wodurch eben unser moderner Gottesbegriff so beschränkt und einseitig geworden ist. Denn das Wesen der Gottheit aus der Natur zu erkennen, ist bei uns längst eine leere Phrase geworden; da dieser Theil der sogenannten natürlichen Theologie, — der Grundansicht unserer modernen Denkweise gemäss, wonach Gottheit und Welt einander als Werkmeister und Werk ohne irgend eine Wesensverbindung gegenüberstehen, — Nichts weiter mehr ist, als die Aufsuchung eines mageren Zweckbegriffes in den Dingen, die weder zu einer Einsicht in das Wesen der Dinge, noch in das der Gottheit führt, und meist nur der Spiegel einer beschränkten, der Natur ganz entfremdeten Denkweise ist, wie es bei der jetzt herrschenden Einseitigkeit der Fachstudien und dem Mangel an allgemeineren, die einzelnen speciellen Fächer übersteigenden Kenntnissen gar nicht anders seyn kann.

Was nun zuvörderst die Welt-Entstehung betrifft, so lässt Anaximander gleich den Aegyptern dieselbe aus der Urgottheit, dem Unendlichen, selbst hervorgehen, indem er sagt: das Unendliche, die Urgottheit trage die Ursache alles Entstehens und Vergehens in sich.[128] In dem Unendlichen selbst bildet sich also nach dieser Vorstellungsweise die Weltkugel, denn wie Etwas aus dem Unendlichen herausgehen könne, ist ohnehin undenkbar. Unsern modernen Schöpfungs-Begriff kennt keiner dieser alten Denker. Bei dieser Entstehung lässt er, seinem Urgottheitsbegriffe gemäss, indem er ja das Unendliche als ein aus verschiedenartigen Urbestandtheilen zusammengesetztes Ganze, ein μίγμα auffasst, die Welt aus dem Unendlichen durch Scheidung des in ihm befindlichen Ent-

gegengesetzten und Vereinigung des Verwandten hervorgehen;[128] er denkt sich das Unendliche in unausgesetzter Bewegung und lässt durch diese Bewegung in der Urmaterie das Verwandte sich mit einander verbinden und die Gegensätze, z. B. des Kalten und Warmen, des Nassen und Trocknen u. s. w. aus ihr hervorgehen,[129] und auf diese Weise in dem Unendlichen die Welt sich gestalten,[130] oder wie eine andere Stelle[120] sagt: „alle jene unzähligen Himmelsgewölbe und die in ihnen befindlichen Welten", welche sich nach Anaximander während der gränzenlosen Dauer der Urgottheit, des Unendlichen, aus ihr in ununterbrochener Reihenfolge entwickeln. Denn der Entstehungs-Process der Welt aus der Urgottheit, dem Unendlichen, ist natürlich immer derselbe. In das Detail dieses Entstehungs-Processes jedoch eingehen zu wollen, wie dieses die alten Berichterstatter und die neueren Darsteller thun, ist vollkommen nutzlos, nicht allein an sich, denn es heisst dies Ziegen-Wolle scheeren; sondern auch selbst als geschichtliche Untersuchung, da es gar nicht denkbar ist, dass Anaximander seinen Ideenkreis schon in ein solches Detail entwickelt habe. Die Art und Weise, wie aus der Urmaterie seine Gegensätze von Kälte und Wärme, Festem und Flüssigem u. s. w. hervorgegangen seien, möchte ihm selbst nicht klarer gewesen seyn, als uns auch. Nichts als die ganz allgemeine Vorstellung einer Ausscheidung der Welt aus der Urgottheit, dem Unendlichen, durch Vereinigung des Verwandten und Trennung der Gegensätze kann in den Angaben der Alten auf Anaximander selbst zurückgeführt werden. Diese Vorstellungsweise hängt aber mit der Zusammengesetztheit des Urgottheitsbegriffes so eng zusammen, dass sie bei allen Denkern, die eine solche zusammengesetzte Urgottheit annehmen, ebenfalls wenn auch in mehrfachen Abänderungen vorkommt; wir werden sie also bei den Pythagoräern, Empedokles, Demokrit, Anaxagoras wieder finden. Ob sie

ein Eigenthum des Anaximander, ein Ergebniss seines eignen Nachdenkens ist, oder ob sie schon im ägyptischen Ideenkreise vorhanden war, können wir nicht entscheiden, da es uns an genaueren Nachrichten fehlt, wie die Aegypter sich den Hergang der Welt-Entstehung dachten; doch ist das Erstere wohl wahrscheinlicher, da sie als eine aus dem Urgottheitsbegriffe sich ergebende Folgerung von Anaximander selbst wohl gebildet seyn konnte.

In den Vorstellungen von der weiteren Ausbildung der Welt schliesst sich Anaximander wieder ganz an die ägyptische Lehre an. Bei den Aegyptern ist das Feuer der materielle Weltbildner, und der lange Zeitraum, in welchem das Innere der Weltkugel sich durch die Wirkung des Feuers zu seiner jetzigen Form gestaltet, ist die Weltperiode des Phtah. Eben so lässt Anaximander das durch die Scheidung der Gegensätze aus der Urmaterie hervorgegangene Feuer bei der Weltbildung thätig seyn, und durch eine Feuersphäre um die Erde Sonne, Mond und Gestirne hervorgebracht werden;[130] auch die Erde selbst gestaltet sich nach ihm aus dem Nassen durch Feuer, so dass er die Salzigkeit des Meeres von dieser Einwirkung des Feuers auf die Urfeuchtigkeit ableitet.[131] Der Streit der Neptunisten und Vulkanisten unter unsern heutigen Geologen wäre also nur eine Fortsetzung jener alten Weltbildungstheorie und fände schon in Anaximander seine Versöhnung.

Die Gestalt der Erde hätte sich, nach einer alleinstehenden Angabe, Anaximander gleich Thales kugelförmig[132] gedacht. Nach anderen, wie es scheint, genaueren Angaben dagegen hätte er die Erde für eine kurze Walze angesehen, deren Tiefe ein Drittheil ihrer Breite betrage,[133] offenbar so dass er die Erdoberfläche als die obere Schnittfläche dieses Walzenstückes betrachtete. Diese Vorstellung, so fremdartig sie uns auch erscheint, liesse sich demungeachtet auf die ältere Vorstellung, die sich die Erde als eine kreisrunde Scheibe dachte, zurückführen,

und könnte sich auch aus dieser entwickelt haben, denn eine kreisrunde Scheibe von grösserer Dicke ist eben ein Walzenstück. Eine nicht unwichtige weitere Ausbildung dieser Vorstellung liegt aber darin, dass Anaximander den Erdkörper nicht mehr, wie Thales, auf einer die untere Hälfte der Himmelskugel erfüllenden Wassermasse schwimmend denkt, sondern dass er sie in der Mitte der Weltkugel freischwebend (μετέωρος) ruhen lässt,[134] so dass sie nicht sinke, weil kein Grund vorhanden sei, warum ein Körper, der in der Mitte einer hohlen Kugel sich befinde, nach irgend einer Seite hin vorzugsweise sich bewegen solle.[135]

Die Art und Weise, wie Anaximander sich die Entstehung der belebten Wesen auf der Erde dachte, scheint ihm dagegen ganz eigenthümlich zu seyn; wenigstens können wir, nach unsern vorhandenen Nachrichten, in diesen Vorstellungen keinen Zusammenhang mit der ägyptischen Lehre von der Bildung des Menschengeschlechtes wahrnehmen. Er scheint, jener Ansicht von der allmäligen Ausbildung der Erde aus dem Nassen durch das Feuer gemäss, auch eine allmälige Fortbildung der belebten Wesen von den niederen, unvollkommneren Formen der Wasserthiere zu den höheren, vollkommneren Formen der Landthiere hin angenommen zu haben,[136] so dass auch der Mensch erst in unvollkommnerer Form ein Wasserthier gewesen, und dann erst in entwickelterer Gestalt ein Landthier, ein Landbewohner geworden sei.[137] Selbst in dieser phantastischen Vorstellung, die freilich auf den ersten Anblick lebhaft an jenen Naturphilosophen aus der Oken'schen Schule erinnert, nach welchem der Mensch zuerst eine Auster war, steckt jedoch ein ernsthafterer Kern. Denn sie ist offenbar weiter Nichts als die unvollkommene und rohe Form jenes Gedankens, den die neuere Naturforschung zu Anerkennung gebracht hat, dass nämlich die Entstehung der Organismen in einer mit den allmälig sich entwickelnden Zuständen der Erde

parallel-laufenden Stufenreihe von niedreren unentwickelteren Formen zu höheren vollkommneren hin stattgefunden habe, wie dies auch die neuere Geologie nachweist. Und so aufgefasst ist auch diese wunderliche Dichtung eine jener Vorahnungen des Richtigen, wie wir sie im Verlaufe der alten Philosophie mehrfach antreffen werden; wo die Denker aus dem unvollkommensten Denkmaterial und den unrichtigsten Prämissen demungeachtet auf Ahnungen der Wahrheit, auf allgemeine Sätze kommen, welche erst die neueste Wissenschaft unabhängig wieder aufgenommen, und freilich in verklärterem Lichte in ihr Recht eingesetzt hat.

In den Vorstellungen über den Bau der Weltkugel stimmt Anaximander ebenfalls mit dem ägyptischen Ideenkreise überein. Auch Anaximander nimmt, wie die Aegypter, durchsichtige krystallene Kreise oder Kugelgewölbe an, durch deren Umschwung die Bewegung der Gestirne stattfinde. Anaximander, so wird berichtet, lässt die Gestirne von den Kreisen und Sphären, auf denen ein jedes befestigt ist, herumgetragen werden.[138] Dies ist die erste Erwähnung jener von den Aegyptern aus durch das gesammte Alterthum und das Mittelalter hindurch herrschend gebliebenen Grund-Vorstellung von den verschiedenen die Erde umgebenden durchsichtigen Himmelsgewölben, Firmamenten, an welchen die Himmelskörper, Sonne, Mond und Planeten befestigt sind, je eines für jeden der beweglichen Himmelskörper; bis als äusserster Umkreis das feste und undurchsichtige Sternengewölbe, der Fixsternhimmel, die sämmtlichen übrigen Himmelskugeln umfassend, die Weltkugel abschliesst. Wir werden diese Vorstellung gleich bei Anaximenes wieder vorfinden; und von da an ist sie so allgemein verbreitet, dass sogar die astronomischen Systeme des Alterthums und des Mittelalters auf sie gebaut sind.

So auffallend uns diese Vorstellung jetzt auch scheinen mag, so war sie doch für die Alten eine sehr

nahe liegende und fast aus dem Sinnenscheine sich ergebende Hypothese. Denn das Auge sieht nicht blos den Himmel unmittelbar als eine Hohlkugel, sondern die Gestirne müssen ihm auch an der inneren Himmelsfläche befestigt erscheinen, da sie ihre gegenseitigen Raumabstände bei ihrer gemeinschaftlichen täglichen Umdrehung um die Erde nie ändern. Die Vorstellung von der Befestigung der Gestirne am Himmelsgewölbe, und nicht die von ihrem freien Schweben im Raume, war also durch den unmittelbaren Sinnenschein gegeben. Die tägliche Kreisbewegung aller Gestirne um die Erde musste demnach nothwendig einer Umdrehung des Himmelsgewölbes zugeschrieben werden, von dem sie, als an ihm befestigt, allesammt getragen und mit fortbewegt wurden. Wenn man nun beobachtet hatte, dass Sonne, Mond und einzelne unter den Gestirnen, die Planeten, eine eigne, von der täglichen Umdrehung des Himmelsgewölbes ganz verschiedene Bewegung besassen, und wenn man sich von dieser Eigenbewegung Rechenschaft geben wollte, so war es zunächst klar, dass diese Himmelskörper nicht an dem allgemeinen Himmelsgewölbe befestigt seyn konnten. Da man aber doch gewöhnt war, sich die Gestirne nicht frei schwebend, sondern angeheftet zu denken, so war es ein natürlicher Schluss, dass sie an etwas Anderem befestigt seyn müssten. Dies Andere konnte nun nach der von dem Sinnenschein gebotenen Analogie Nichts seyn, als ein anderes Himmelsgewölbe, welches, da man doch Nichts davon sah, nothwendig durchsichtig seyn musste, krystallähnlich (κρυσταλλοειδής). Nun zeigen aber Sonne, Mond und Planeten ganz verschiedene, einem jeden dieser Himmelskörper eigenthümlich zukommende Bewegungen; also musste auch jeder dieser Himmelskörper ein eigenes durchsichtiges krystallähnliches Himmelsgewölbe haben, woran er befestigt war. Bei der aus der verschiedenen Bewegung dieser Himmelskörper zu schliessenden verschiedenen Entfernung derselben von der Erde, ergab sich denn weiter die Vorstellung, dass

diese verschiedenen durchsichtigen Himmelswölbungen, indem sie sich alle um die Erde als ihren Mittelpunkt, gleich dem sichtbaren grossen Himmelsgewölbe, herumdrehten, in einander so eingefügt seyen, dass immer das des entfernteren Planeten, als das grössere, das des näheren, als das kleinere in sich trüge, bis dann das letzte undurchsichtige Fixsterngewölbe, als das letzte und höchste, entfernteste, alle übrigen umgäbe und die Weltkugel abschlösse. Man sieht also, wie diese Vorstellung vom Weltbau an den Sinnenschein sich anschliesst und sich aus seinen Analogien entwickelt; zugleich aber auch, dass sie schon eine wissenschaftlich gebildete Hypothese war und keine beim Volke entstandene Vorstellung seyn konnte, da sie eine genauere Himmelsbeobachtung und ein schon künstlichere Schlussfolgerungen bildendes Nachdenken voraussetzt. Von dieser Hypothese hat sich aber die Wissenschaft erst in den letzten Jahrhunderten frei gemacht, indem sie sich durch Keppler zur Vorstellung von frei im unendlichen Raume schwebenden Himmelskörpern erhob. Wie einflussreich aber diese Vorstellung vom Weltbau auf die Ausbildung des ganzen religiös-metaphysischen Ideenkreises von Gott und dem Geister-Reiche war, haben wir schon bei den Aegyptern gesehen und wird uns noch die Folge lehren.

Die weitere Ausbildung dieser Vorstellung bei Anaximander ist ihm eigenthümlich. Er denkt sich nämlich diese Sphären auf der Aussenseite von Feuer umgeben, das sich von jenem bei der Weltbildung thätigen Urfeuer abgesondert hat. An der Stelle des Himmelsgewölbes, an welcher der Himmelskörper: Sonne, Mond oder Planet, sichtbar ist, lässt er das Gewölbe, wie die Nabe eines Rades,[139*] durchbrochen sein, so dass das den Himmelskreis umgebende Feuer sichtbar wird: der Glanz von Sonne und Mond und das Funkeln der Sterne. Aus der ganzen oder theilweisen Verstopfung dieser Oeffnungen in den Himmelsgewölben erklärt er dann die Sonnen- und Monds-

Finsternisse, so wie die Zu- und Abnahme des Mondes.[139b] Eben desshalb glaubt er auch, dass der Mond sein eignes Licht habe, wie die Sonne, nur ein schwächeres.[139c] Das Mondsfirmament hält er für 19mal grösser, als die Erde[139d] und das Sonnenfirmament 28mal grösser als die Erde,[139e] oder nach einer andern Angabe für 27mal grösser als das Mondsfirmament:[139f] beiden Angaben zufolge also jedenfalls grösser als das des Mondes; so dass dies letztere, als das kleinere, von dem Sonnenfirmamente, als dem grösseren, umschlossen ist. Er hält demnach auch die Sonne für höher, d. h. von der Erde entfernter, als den Mond; sowohl dem Augenschein gemäss, — da ja bei Sonnenfinsternissen der Mond vor die Sonne tritt und sie dadurch für uns unsichtbar macht, — als auch in Uebereinstimmung mit allen übrigen alten Himmelskundigen, bei deren Keinem eine so grobe Unkenntniss der Himmels-Erscheinungen vorausgesetzt werden kann, dass er die Sonne der Erde näherstehend gedacht hätte, als den Mond. Höher als die Sonnensphäre müsste er dann die der Planeten angenommen haben, von denen uns auch berichtet wird;[139g] und die höchste und äusserste aller Sphären endlich müsste ihm, wie dem gesammten Alterthume, dem Augenscheine gemäss, der Fixsternhimmel gewesen seyn, der in allen alten astronomischen Systemen nicht minder, wie im Volksglauben aller Zeiten die Weltkugel abschliesst und unseren Augen, die nur bis an die innere Hohlfläche der Fixsternwölbung dringen können, die jenseits liegende Unendlichkeit verbirgt. Es wird uns jedoch berichtet, dass Anaximander gerade die entgegengesetzte Reihenfolge angenommen habe: zu unterst den Sternenhimmel mit den Planetenfirmamenten, dann das Mondsfirmament, und zu oberst als das höchste das Sonnenfirmament. Ob dies wirklich Lehre des Anaximander gewesen sey, oder nur eine durch die Schuld der Berichterstatter oder Abschreiber angerichtete Verwirrung, lässt sich nicht entscheiden.

Diese kosmologischen Hypothesen Anaximanders wären vielleicht der gegebenen genaueren Darstellung kaum werth gewesen, wären sie nicht schon zum Theil von den alten Berichterstattern falsch aufgefasst und noch mehr von den Neueren misskannt worden, die den nämlichen Scharfsinn, den sie in der Darstellung der Hauptsachen an den Tag legen, natürlich auch in den Nebendingen nicht vermissen lassen.

Das weitere Detail von Anaximanders Naturlehre, wie z. B. seine Erklärungen von Blitz und Donner[140] und dergleichen mehr sammt dem unnützen Wuste des Verfehlten bei Aelteren und Neueren übergehen wir als für die Zwecke dieser Schrift ohne Werth.

Die auf diese Weise entstandene und ausgebildete Weltkugel betrachtet nun auch Anaximander, wie Thales und die Aegypter, als beseelt; denn er nennt sie eine Gottheit; und zwar ganz in ägyptischer Weise, eine entstandene und nach einem langen Zeitraume auch wieder vergängliche Gottheit;[141] das erstere selbstverständlich, da sie ja aus der Urgottheit entstanden ist; das letztere, weil, wie wir sogleich sehen werden, auch er die Wiederauflösung der Welt in das Unendliche annimmt. Eben so betrachtet er auch in ägyptischer Weise die Theile der Welt, das Himmelsgewölbe und die Himmelskörper: Sonne, Mond und Gestirne, als selbstständige beseelte Wesen, denn er nennt sie himmlische Gottheiten, *θεοὶ οὐράνιοι*,[142] ganz in ähnlicher Weise, wie wir sie kosmische Gottheiten nannten. Diese Sätze sind so einfach, dass sie keiner weiteren Erklärung bedürfen.

Alle wesentlichen Züge des ägyptischen Ideenkreises in seinen beiden ersten Theilen: Urgottheits- und Weltbildungs-Lehre finden sich also auch bei Anaximander wieder; und zwar ausführlicher als bei Thales.

Von dem dritten Haupttheile: der Lehre vom Menschengeschlechte und dem ganzen mehr moralisch-religiösen

Theile des Ideenkreises, der sich daran knüpft, wie die Lehre von der Unsterblichkeit, der Belohnung und Bestrafung, der Seelenwanderung u. s. w., findet sich dagegen in den erhaltenen Nachrichten gar keine Erwähnung; sehr wahrscheinlich weil ihn Anaximander, als der ausschliesslich naturwissenschaftlichen Richtung seiner Schrift ferner stehend, selber nicht berührt hatte. Der einzige hierhergehörige Satz ist die Nachricht: Anaximander habe, wie Anaximenes, die Seele für ein luftartiges Wesen gehalten.[143] Da diese Vorstellungsweise bei Anaximenes eine sehr bedeutende Ausdehnung und Wichtigkeit erhält, während sie hier im Ideenkreise des Anaximander ganz vereinzelt steht, so wollen wir sie erst bei Anaximenes genauer erörtern.

Um so ausgebildeter ist dagegen der letzte Theil: die Lehre von der Zukunft. Auch Anaximander lehrt die Rückkehr der Welt in die Urgottheit, und gibt dieser Lehre zugleich eine solche Entwicklung, dass sie nun erst dem ganzen Ideenkreise einen befriedigenden Abschluss gewährt.

Zunächst betrachtet er die Wiederauflösung der Welt in die Urgottheit als etwas in den Gesetzen der Gerechtigkeit Liegendes, Nothwendiges: Woraus das Vorhandene, — d. h. die Welt, — seine Entstehung hat, — aus dem Unendlichen, der Gottheit nämlich, — dahin hat es auch nothwendiger Weise seinen Untergang; denn es gibt Ausgleichung und Ersatz der Beeinträchtigung in der Reihenfolge der Zeit; so lauten seine eignen Worte.[144] Er fasst also die Entstehung der Welt aus dem Unendlichen als eine dem Unendlichen zugefügte Schmälerung, Beeinträchtigung, ἀδικία auf, welche durch die Wiederkehr der Welt in das Unendliche ihren Ersatz und ihre Ausgleichung, τίσις καὶ δίκη, empfängt. Schon Früheren[145] ist die fremdartige Färbung dieser Stelle so aufgefallen, dass sie die Bemerkung machten: „diese bildliche Rede erinnere

unwillkürlich an die orientalische Lehre von dem Abfalle der Dinge." Das hat denn auch seine gute Richtigkeit, und mag als einer der seltenen Fälle, worin die Neueren eine entfernte Ahnung der wahren Fährte hatten, rühmend hervorgehoben werden. Auch Anaximander denkt sich also demgemäss: die Welt entstehe aus der Gottheit, dauere eine bestimmte Frist, und kehre dann wieder in die Gottheit zurück und löse sich in ihr auf.[146] Aus diesem Grund nennt er daher, wie wir gesehen haben, die Welt eine entstandene und wieder vergängliche Gottheit.

Eine erhaltene Nachricht berichtet uns daher, dass Anaximander sich die Welt vergänglich gedacht habe. Ob er die Wiederauflösung durch dieselbe Kraft habe[147] geschehen lassen, durch die nach ihm auch die Weltbildung stattfand: durch das Feuer nämlich, wird nicht ausdrücklich angegeben.

An diese Lehre von der Wiederauflösung der Welt in die Gottheit knüpft nun Anaximander eine Folgerung, die, so nahe sie auch liegt, doch ein Zeugniss seiner denkerischen Selbstständigkeit ist, da sie von ihm zum ersten Male aufgestellt wurde und erst von ihm aus auch in die späteren Systeme Eingang gefunden hat. Wenn nämlich auch der Verlauf des Weltlebens durch diese Rückkehr in die Gottheit beendet wird, so findet der Ideenkreis selber doch damit noch keinen Abschluss; denn es drängt sich nun unwillkürlich die Frage auf: was weiter? wenn nun nach der bestimmten Frist des Entstehens, der Dauer und des Vergehens der Weltlauf zu Ende und die Welt in die Gottheit zurückgekehrt ist, was dann? Denn es ist ja damit noch nicht Alles zu Ende, da ja die Gottheit, das ewige Unendliche, noch da ist und in's Grenzenlose fortdauert. Diese Leere im Vorstellungskreise auszufüllen, blieb Nichts übrig als den Vorgang der Welt-Entstehung und Wiederauflösung immer wieder von Neuem wiederholt zu denken, so dass eine unabsehbare unendliche Reihe neuer und immer wieder neuer Welt-

Erzeugungen und Wiederauflösungen [148] diese ewige Dauer der Gottheit füllt. Auf diese Weise schien die Zukunft eben so gut, wie die Vergangenheit bis in die fernsten Fernen hin bestimmt und ausgefüllt; die Wissbegierde ward völlig befriedigt und der Ideenkreis erhielt seinen gänzlichen Abschluss.

So entstand die Vorstellung von einer bei der gränzenlosen Dauer, der Ewigkeit der Gottheit in's Unendliche fortgehenden Zahl auf einander folgender Welten: die Lehre von den unzähligen Welten, natürlich nicht neben, sondern nach einander, die dem Anaximander in mehreren Nachrichten [149] beigelegt wird, wie z. B. in der angeführten Stelle des Cicero: Anaximanders Meinung ist, die Götter würden geboren, indem sie in langen Zwischenräumen entstünden und wieder untergingen und zwar seyen sie die unzähligen Welten.

Hiermit schliesst Anaximanders Ideenkreis. Wie wir uns jetzt überzeugt haben, ist er in allen wesentlichen Punkten mit dem des Thales und der ägyptischen Spekulation übereinstimmend; denn das Neue, was er enthält, besteht nur in seiner Lehre von der unendlichen Zahl der Welten und in seiner allerdings sehr eigenthümlichen Entwicklungsgeschichte der irdischen belebten Wesen; beide Punkte ändern aber in dem von der ägyptischen Spekulation herübergenommenen Gesammtbilde der Lehre gar Nichts. Beide Ideenkreise, der des Thales wie der Anaximanders, haben mit dem ägyptischen auch die allgemeine Form der Spekulation: die Darstellung des Welt-Verlaufes von ihrer Entstehung bis zu ihrer Wiederauflösung gemein, und diese Form bleibt nun auch die aller späteren philosophischen Ideenkreise bis auf Aristoteles; der, von anderen Grund- und Hauptsätzen ausgehend, zuerst diese Form verlässt und, wie schon im vorhergehenden Bande bemerkt wurde, die Frage nach der Vergangenheit und Zukunft des Weltalles ganz fallen lässt.

Pherekydes von Syros.

So hatte also Thales ägyptische Wissenschaft nach Griechenland verpflanzt, und noch selbst erlebt, wie sie durch seinen Schüler und Freund Anaximander in dem neuen Boden Wurzeln zu schlagen und sich selbstständig zu entwickeln begann.

Unabhängig von ihm, wie es scheint, nur angeregt von seinem Ruhme,[150] und, wie die Ueberlieferung berichtet, als Autodidakt nur am Studium phönikischer Priesterbücher herangebildet,[151] war auch einer seiner Landsleute und jüngeren Zeitgenossen in Aegypten gewesen[152] und hatte, aus derselben Quelle schöpfend, denselben Ideenkreis nach Griechenland gebracht und in einer Schrift den Griechen mitgetheilt. Und wenn dieser Denker auch persönlich keinen so grossen Einfluss auf die Wissenschaft seiner Zeit hatte, wie Thales, so war sein Einfluss mittelbar um so grösser; denn er wurde der Lehrer des Pythagoras und gab diesem den ersten entscheidenden Anstoss zu seiner geistigen Richtung. Dies war Pherekydes von der Insel Syros, einer der Kykladen in der Nähe von Delos; also ebenfalls ein Jonier. Er war ein jüngerer Zeitgenosse des Anaximander; denn nach den Angaben der Alten[152] war er geboren in der 45. Olympiade, zwischen 600 bis 597 vor Chr. G., oder genauer 598 vor Chr. G., denn er ward 85 Jahre alt und kann nur im Winter von 513 auf 512 vor Chr. G. gestorben seyn, wie sich im Leben des Pythagoras des Naheren herausstellen wird. In den freien

Zeiten Joniens, während der Herrschaft des lydischen Königs Alyattes geboren, sah er in seinen männlichen Jahren den Fall Lydiens unter Krösus 546 vor Chr. G., die Unterjochung Joniens durch Kyrus und die Ausdehnung der persischen Oberhoheit über ganz Kleinasien; darauf die Herrschaft des Kambyses (von 529 bis 522 vor Chr.) und noch die ersten zehn Jahre der Regierung des Darius. Eben so war er mit den beiden Polykrates, Vater und Sohne, den Beherrschern des benachbarten Samos, gleichzeitig, da ihre Regierungsdauer, von 570 ungefähr bis 522 vor Chr., sein mittleres Lebensalter ganz ausfüllt. Das Zeitalter der sieben Weisen (um 585 vor Chr.), die Blüthe eines Solon, Thales, Bias u. s. w. fiel dagegen in seine früheste Jugend und er wird daher mit Unrecht von Einigen der Alten selber zu den Weisen gerechnet; obgleich die Nachblüthe der Spruchdichtung während seiner ganzen Lebenszeit fortdauert, da Theognis von Megara ein jüngerer Zeitgenosse von ihm ist, der, um 580 vor Chr. geboren, durch das ganze 6. Jahrhundert vor Chr. bis in den Anfang des folgenden fünften lebt, bis 490 vor Chr. G.

Pherekydes mit Hekatäus und Kadmus, Beide von Milet, werden als die ersten prosaischen Schriftsteller genannt;[163] und zwar Hekatäus und Kadmus als die ersten Geschichtschreiber, Pherekydes als der erste wissenschaftliche und philosophische Schriftsteller.[164] Da, wie wir sehen werden, des Pherekydes Schrift den ägyptischen Ideenkreis enthielt, so kann sie nur nach seiner Rückkehr aus Aegypten veröffentlicht worden seyn. Diese Rückkehr muss aber schon vor 550 vor Chr. G. stattgefunden haben, da um diese Zeit Pythagoras seinen ersten wissenschaftlichen Unterricht von Pherekydes erhielt. Um diese Zeit war Pherekydes ein Vierziger. Um dieselbe Zeit wird von den Chronographen der Anfang seines wissenschaftlichen Rufes unter den Griechen angesetzt, und diesen Ruf verdankt er doch wohl zum grössten Theil der

Veröffentlichung seiner Schrift. Alle diese Angaben vereinigt machen es wahrscheinlich, dass Pherekydes seine Schrift in der letzten Hälfte seiner Dreissige, um 560 vor Chr. G. ungefähr, veröffentlicht habe; also fast ein fünfzehn Jahre früher, als Anaximander die seinige an's Licht treten liess. Des Pherekydes Aufenthalt in Aegypten fiele demnach in das Jahrzehend zwischen seinen Zwanzigen und Dreissigen, in die Jahre von 575 bis 565 vor Chr. G., d. h. in die erste Zeit der Regierung des Amasis, der 570 vor Chr. G. zum Thron gelangte.

Auch die Schrift des Pherekydes hatte denselben Inhalt, wie die Schriften des Thales und des Anaximander; sie handelte von der Weltbildung und den Göttern: περὶ φύσεως καὶ θεῶν, d. h. sie stellte die Entstehung und Ausbildung der Welt aus der Urgottheit dar. Sie heisst bei den Alten bald Theologie, bald Theogonie, bald Theokrasie; und alle diese Titel kamen ihr mit gleichem Rechte zu. Denn nach der pantheistischen Ansichtsweise der Aegypter ist ja die Welt mit der Gottheit identisch, Eines Wesens; die Welt macht nur einen Theil der Gottheit aus, also ist auch jede Weltlehre, Kosmologie, zugleich eine Gotteslehre, Theologie. Eben so, da die aus der Urgottheit hervorgegangene Weltkugel selber ein aus göttlichen Wesen zusammengesetztes Ganze bildet, so ist die Welt-Entstehung zugleich eine Götter-Entstehung, die Kosmogonie eine Theogonie. Und da endlich die Welt nur aus der gegenseitigen Verbindung und Vermischung der göttlichen Urbestandtheile, jener vier göttlichen Urwesen: des Urgeistes und der Urmaterie, des Urraumes und der Urzeit, hervorging, aus deren Vereinigung die Welt und ihre einzelnen Theile, die endlichen Götterwesen, ja erst entstanden, so ist diese theogonische Kosmogonie zugleich eine Theokrasie, eine Götter-Vermischung und Verbindung im strengsten Sinne des Wortes.

Schon dieser, der populären griechischen Denkweise so ganz fernstehende pantheistische Inhalt mochte die

Schrift den Zeitgenossen fremdartig genug machen. Diese Fremdartigkeit des Gedankengehaltes wurde aber noch erhöht durch die eben so grosse Fremdartigkeit seiner Einkleidung, da Pherekydes den ägyptischen Ideenkreis in seiner unveränderten nationalägyptischen Färbung als Glaubenslehre mit ihrer ganzen priesterlich-mythologischen Hülle umgeben vortrug. Schon der Titel des Werkes lautete hieroglyphisch genug: „Die Siebenhallen", indem damit das All bezeichnet werden soll, das aus sieben Hallen oder Abtheilungen besteht: dem die Weltkugel umschliessenden unendlichen Raume, der von der Urgottheit erfüllt ist, dem Fixstern-Himmel, dem Planetenhimmel, dem Sonnenfirmament, dem Mondfirmament, der Erde, und endlich der Unterwelt. Und diesem geheimnissvollen Dunkel des Titels entsprach denn auch das feierliche Düster des Inhaltes mit seinen „Hallen und Schachten und Höhlen und Pforten und Thoren", durch welche Pherekydes die Seelen bei ihrem Niedersteigen zur Erde und ihrem Wiederaufsteigen zum Himmel in ächt ägyptischer Weise hindurchwandern liess.[155] Bei den Alten galt daher auch Pherekydes für den dunkelsten der dunklen Schriftsteller, und die erhaltenen Bruchstücke seines Werkes verdanken wir vorzugsweise dem Erstaunen über seine Seltsamkeit, da schon für die Alten selbst, wenigstens für diejenigen, die den ägyptischen Ideenkreis nicht genauer kannten, der Inhalt zu einem grossen Theil unverständlich gewesen seyn muss. Man kann sich daher denken, welche Ungeheuerlichkeiten erst von den neueren Erklärern zu Markte gebracht werden. Und doch ist die Sache ganz einfach; denn in den uns erhaltenen Bruchstücken kommt die ägyptische Lehre in ihrer für den ersten Anblick so wunderlichen fremdartigen Form rein und unverändert zum Vorschein.

Auch Pherekydes beobachtete die allgemeine Anordnung des Ideenkreises, die wir schon bei den bisherigen Denkern wahrnahmen, und bei allen nachfolgenden wieder

antreffen werden; theils weil sie die des ägyptischen Ideenkreises ist, den er ohne Abänderung getreu überliefert; theils weil diese Anordnung aus der Natur der Sache sich ergibt, und in den wesentlichen Punkten gar nicht geändert werden kann, denn mit dem Anfange der Dinge muss man beginnen und mit ihrem Ende aufhören.

Also auch Pherekydes beginnt mit der Lehre von der Urgottheit, aus der die Welt entsteht. Diese Urgottheit ist die ägyptische Viereinigkeit von Geist und Materie, Zeit und Raum. „Es war Zeus, und die Zeit für immer, und die Stoffmasse“ — oder nach einer sehr nahe liegenden Emendation: „Es war Zeus und die Zeit in dem unendlichen Raum und die Stoffmasse,“ so lauten gleich die uns erhaltenen Anfangsworte seiner Schrift.[156] Unter Zeus aber verstand er nach der ausdrücklichen Erklärung eines Alten den Aether,[157] d. h. den Geist; denn als Aether fasste den Geist, sowohl den göttlichen, als den menschlichen, das gesammte Alterthum auf, sowohl die Aegypter, als auch die älteren griechischen Denker. Demgemäss war ihnen Zeus, die Gottheit, jener die Weltkugel rings umschliessende, den unendlichen gränzenlosen Raum erfüllende Aether, wie es in der bekannten Stelle des Euripides heisst:[158]

„Siehst du den gränzenlosen Aether über uns,
Der diese Erde rings in feuchten Armen hält?
Der, wisse, der ist Zeus, in dem erkenne Gott.“

Und ebenso waren ihnen auch die menschlichen Seelen selbst Theile dieses Aethers: ἀποσπάσματα αἰθέρος[159] Unter der Stoffmasse ferner, der Chthonia, d. h. der Materie, aus der erst später nach erhaltener Ausbildung die Erde wurde, muss Pherekydes ebenfalls, wie die Aegypter, sich eine schlammartige Mischung von Erdtheilchen und Wasser gedacht haben, da wir anstatt der hier vorkommenden Chthonia in einigen Nachrichten das Wasser, ὕδωρ,[160] in andern dagegen die Erde, γῆ,[161] als von ihm angenommenen

Grundstoff angeführt finden. Denn dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich durch die ägyptische Vorstellung von der Urmaterie als eines mit Erdtheilchen gemischten Wassers ohne alle Schwierigkeit, da auf diese Weise die Urmaterie eben so gut Erde als Wasser genannt werden konnte, je nachdem man einen der beiden Bestandtheile vorzugsweise in's Auge fasste. Dieselbe Vorstellung von einem schlammartigen Wasser, *ἰλύς*, als Urmaterie findet sich auch bei den Phönikern[162] und bei den Pythagoräern, und wird für die letzteren Veranlassung, die Urmaterie, wegen dieser Zwiefachheit ihrer Bestandtheile, als „ungeschiedene Zweiheit", *ἀόριστος δυάς*, zu bezeichnen. Neben diesen beiden Urwesen, dem Geiste und dem Stoffe, erscheint endlich noch in dem angeführten Fragmente nach der einen Leseweise: die ewige Zeit, *χρόνος εἰς ἀεί*, nach einer andern: die Zeit schlechthin, *χρόνος* oder *Κρόνος*, denn Beides ist identisch, wie früher schon nachgewiesen wurde.[163] Der Geist ist hierbei, nach der Erklärung eines Alten, als das Thätige aufgefasst, die Materie als das Leidende, und die Zeit als Dasjenige, worin Alles geschieht.[164] Dreie der ägyptischen Urwesen fänden sich somit vor, und nur das vierte fehlt noch, aber gerade das Allerwesentlichste, ohne welches die anderen gar nicht gedacht werden können: der Raum. Aber auch dieser war, nach einem anderen Berichte, von Pherekydes namhaft gemacht, und zwar mit seinem ächten alten Hesiodischen Namen: Chaos, *χάος*,[165] der wie *χάσμα* Kluft, den leeren unendlichen Raum bezeichnet und seiner wirklichen Etymologie gemäss im gesammten früheren Alterthum durchaus keine andere Bedeutung zulässt; denn wenn auch der Berichterstatter diesem Worte den Begriff des Wassers, der Urmaterie, beilegen will, so ist dies doch weiter Nichts, als eine auf eine vollkommen irrige Etymologie gegründete, dem gesammten Sprachgebrauche des Alterthums widersprechende gewaltsame Deutung. Wenn also das Chaos bei Pherekydes vorkam, so konnte

es auch bei ihm nur mit der in der Sprache allgemein üblichen Bedeutung *Kluft*, *Abgrund*, *gränzenloser Raum* vorkommen, und unter den göttlichen Urwesen auf keine Weise die Urmaterie, das Wasser, sondern nur den unendlichen Raum, die unendliche Ausdehnung bezeichnen. Somit steht also die Vierzahl der göttlichen Urwesen: Geist und Stoff, Zeit und Raum, bei Pherekydes ausser allem Zweifel. Und nun wird es sehr wahrscheinlich, dass in den oben angeführten Anfangsworten seiner Schrift alle vier Urwesen zugleich genannt waren. Denn es liegt nahe genug in den Worten εἰς ἀεὶ, die keinen rechten Sinn geben wollen und den früheren Erklärern schon zu schaffen machten, eine Verderbniss zu vermuthen, durch die Verbesserung zweier einziger Buchstaben den rechten Sinn herzustellen und zu lesen: Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος ἐν χάει καὶ χθὼν ἦν. Gott und die Zeit waren im Raum und die Stoffmasse.[166] Demnach findet sich bei Pherekydes der ägyptische Urgottheitsbegriff als eine Vierfaltigkeit von Urwesen: Urgeist, Urstoff, Urzeit und Urraum, — Zeus, Chthonia, Chronos und Chaos, — Kneph, Neith, Sewek und Pascht, unverändert wieder vor.

Aus dieser vierfaltigen Urgottheit entsteht nun die Welt; und zwar wiederum nach ächt ägyptischer Lehre durch die Einwirkung der *Zeit*. Die Zeit scheidet aus der Urgottheit zunächst die sogenannten Elemente: Feuer πῦρ, Wasser ὕδωρ, und Luft πνεῦμα,[167] wozu wohl als viertes die Erde γῆ ergänzt werden muss, die in den andern Berichten vorkommt. Nachdem sich nun die Weltmasse unter dem Einflusse der Zeit von der Urgottheit getrennt hat, geht bei Pherekydes, wie in der ägyptischen Lehre, der Urgeist in die Welt über, um sie auszubilden: der Urgeist Kneph wird innenweltlicher Schöpfergeist Harseph-Eros. Denn das ist der Sinn der Nachricht, dass Zeus, als er die Weltschöpfung beginnen wollte, sich in Eros verwandelt habe.[168] Dies ist der Anfang der Welt- und Götter-Entstehung.

Nun wird das Innere der von dem Himmelsgewölbe eingeschlossenen Weltkugel mit den innenweltlichen Göttergeschlechtern, — jeder Theil der Weltkugel entwickelt sich ja zu einem selbstständigen Götterwesen, — in fünf grossen Hallen oder Gemächern, *μύχοις*, ausgebildet;[169] offenbar die inneren Abtheilungen der Weltkugel von der Himmelswölbung bis nach der Erde hin, also die Planetensphäre, die Sonnensphäre, die Mondsphäre, die Erdsphäre, und endlich die Unterwelt; so dass die ganze Innenwelt bei Pherekydes „fünfhallig“ oder „die Fünfhallen“ *πεντέμυχος* heisst, was der alte Berichterstatter mit *πεντέκοσμος* richtig erklärt. Diese Fünf-Hallen der Innenwelt machen dann mit dem unendlichen Raume, der die Weltkugel umfängt und von der Urgottheit erfüllt ist, und dem die Innenwelt in sich schliessenden Fixsternhimmel eben jene sieben Hallen des gesammten Alls aus, von denen die Pherekydische Schrift ihren Namen trägt.

Nach der Vollendung der Innenwelt erhält nun die Erde ihre Ausbildung. Verbindet man die Anspielungen der Alten auf diesen Theil des Pherekydischen Ideenkreises zu einem Gesammtbilde, so ergibt sich, dass Pherekydes die Erde als eine flachgewölbte Scheibe dachte, die in der Mitte der Weltkugel frei schwebe, und mit ihren Wurzeln tief in den unteren Theil der Himmelskugel, die Unterwelt, herabreiche; ganz in der Weise, wie auch Hesiod von den Wurzeln der Erde redet.[170] Pherekydes vergleicht sie daher mit einem Baume, *δένδρον*, einer Eiche, *δρῦς*, offenbar indem er die Erdscheibe selbst als den flachgewölbten Wipfel, die in den Hades herabhängenden Erdwurzeln als den Stamm betrachtet, und nennt diese Eiche geflügelt, *ὑπόπτερος*, weil sie sich in der Mitte der Weltkugel frei schwebend erhält, gerade wie auch Anaximander die Erde aus demselben Grunde freischwebend, *μετέωρος*, nennt. Ueber den Wipfel dieser Eiche breitet nun Zeus ein grosses und schönes Gewand, *φᾶρος*, *πέπλον*,

auf welchem der Erdkreis und der Ogenos (Okeanos) und die Wohnungen des Ogenos, das heisst: der Nil und die Ufer des Nil mit ihren Wohnsitzen, — also Aegypten, — bunt eingewirkt sind;[171] denn, wie schon früher nachgewiesen wurde, Okeanos, Okham ist der ägyptische Name des Nil. Dass dabei die Erdoberfläche mit einem buntgewirkten Gewande verglichen wird, welches Zeus, Gott, über die Erde ausbreitet, ist ein leicht verständliches Bild, da ja auch noch unsere Dichter die Erdfläche mit einem bunten Teppiche vergleichen. Die ägyptische Herkunft dieses ganzen Vorstellungskreises aber ist gerade hier so in die Augen springend, dass es sehr unnöthig scheint, noch besonders darauf hinzuweisen. Zum Ueberfluss aber hat der alte Gewährsmann, aus dessen Kommentar über die, wahrscheinlich theologische, Schrift eines ägyptischen Oberpriesters eine der angeführten Stellen entnommen ist, selber ausdrücklich bemerkt:[171] „jene geflügelte Eiche und das über sie gewirkte Gewand und alles Das, was Pherekydes sonst noch sinnbildernd theologisirt habe, seyen aus der Prophetie Chams entnommen“; d. h. aus der höheren Priesterlehre Aegyptens. Denn Prophetie, προφητεία, ist die Lehre der Propheten, d. h. der höchsten ägyptischen Priesterklasse, welche Propheten, προφῆται, hiessen, und im Besitze der eigentlichen priesterlichen Gelehrsamkeit waren, wie im früheren Bande nachgewiesen wurde. Und Cham, Chemi ist bekanntlich der ächte nationale Name Aegyptens, wie er in den Hieroglyphen vorkommt und noch im Koptischen sich erhalten hat.

So war also die Oberfläche der Erde ausgebildet, und die bisher wüste Stoffmasse wurde nun erst zu dem, was wir jetzt Erde nennen, oder, mit Pherekydes eignen Worten: die Erdmasse, Chthonia, erhielt den Namen Erde, Ge, erst, nachdem ihr Zeus ihr Prachtgewand gegeben hatte.[172]

Jetzt nahm denn auch der Schöpfergeist, Kneph-

Harseph, seine irdische Verkörperung an, indem er der wohlthätige Nilgott wurde: Agathodaemon der Schlangengestaltige, Ophion, nach seiner hieroglyphischen Form so benannt. Dies ist also die von Pherekydes dargestellte Geburt des Ophion, auf welche eine der Nachrichten anspielt.[113]

In allem Bisherigen, sehen wir, schloss sich Pherekydes auf das Allerengste an den ägyptischen Ideenkreis an. Diese Abhängigkeit beschränkt sich aber nicht blos auf den allgemeinen Theil, die Weltentstehung, bei welchem eine Uebereinstimmung eher in der Natur der Sache zu liegen scheint, sondern sie erstreckte sich auf den eigentlich mythologischen Theil des Ideenkreises, der einen rein nationalen Ursprung hat, indem er aus den ältesten Kulturverhältnissen und der Sagengeschichte Aegyptens entstanden ist; der für einen Ausländer also eigentlich gar keinen Werth haben konnte, wenn dieser nicht den ganzen Ideenkreis mit frommer Gesinnung als Glaubenslehre auffasste, wodurch denn freilich auch dieser Theil eine höhere Weihe erhielt. Und dies muss denn allerdings bei Pherekydes der Fall gewesen seyn, denn er erzählte in seiner Schrift nun auch weiter den grossen Götterkrieg zwischen dem übelgesinnten Seb-Kronos und dem guten Agathodaemon-Ophion, jenen Titanenkampf, den auch frühere und spätere griechische Dichter besungen haben. „Die Sage vom Götterkrieg", berichtet eine Nachricht, „hat auch Pherekydes vorgetragen. Er stellt zwei Götterheere einander gegenüber, indem er dem einen Kronos, dem andern Ophion zum Führer gibt. Dann erzählt er Herausforderungen und Kämpfe derselben, und lässt sie Verträge schliessen, dass Diejenigen, die in den Nil (Ogenos) gestürzt würden, als besiegt gelten, dass aber die Schlagenden und Siegenden den Himmel einnehmen sollten."[114]

An diesen Götterkampf muss sich aber ferner noch die ganze Osirissage angeschlossen haben, da in einem

andern Fragmente aus der Pherekydischen Theogonie von Typhon die Rede ist, wie er von dem brennenden Kasischen Gebirge in Aegypten nach Italien flieht, wo die Insel Pithekusa auf ihn geschleudert wird.[175]

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun schon zur Genüge, dass des Pherekydes Schrift eine getreue Darstellung der ägyptischen Lehre enthielt. Wenn uns auch von dem Reste des Werkes Nachrichten und Auszüge fehlen, so wird uns aus demselben doch noch wenigstens einer der wesentlichsten und eigenthümlichsten Theile der ägyptischen Glaubenslehre angeführt: ihre Lehre von der Fortdauer der Seele nach dem Tode. Und nicht blos dass es von Pherekydes wie von Thales im Allgemeinen heisst: er habe die Unsterblichkeit der Seele gelehrt,[176] sondern es wird auch noch genauer und ausdrücklich berichtet, dass er einer der Ersten gewesen sei, der die Lehre von der Seelenwanderung, der Metempsychose, nach Griechenland eingeführt habe.[177]

Mehr ist uns von des Pherekydes Ideenkreis nicht erhalten; aber das Erhaltene erweist sich trotz seiner fragmentarischen Form als ganz einfach und vollkommen verständlich, sobald man sein ägyptisches Urbild kennt. Ohne diese Kenntniss vermag man natürlich den so fremdartigen Bruchstücken durchaus keinen Sinn abzugewinnen und drischt mit vieler Gelehrsamkeit leeres Stroh, wie man sich aus der Vergleichung der bisherigen Erklärungs-Versuche leicht überzeugen kann. Ueberhaupt wird es zum wahren Genusse der einfachen Verständlichkeit dieses Werkes viel beitragen und ihm eine eigenthümliche pikante Würze verleihen, wenn man die Darstellungen seiner Vorgänger mit ihm vergleicht.

Diese einfache Aneinanderreihung der überlieferten Fragmente ist jedoch vollkommen hinreichend, das früher aufgestellte Urtheil über Pherekydes zu erhärten. Auch Pherekydes ist durchaus kein selbstständiger, schöpferischer Denker. Der von ihm vorgetragene Ideenkreis ist unver-

ändert der ägyptische. Und zwar fasst er, allen Nachrichten und Auszügen zu Folge, diesen Ideenkreis als Glaubenslehre auf; das religiöse Element tritt bei ihm ganz in den Vordergrund; die in diese Glaubenslehre eingehüllte Naturspekulation dagegen tritt zurück. Eine frommgläubige Gesinnung, und nicht schärferes wissenschaftliches Denken, war bei Pherekydes vorwiegend. Er wird zwar auch ein Sternkundiger, ἀστρόλογος, genannt, und ein Sonnenwenden-Zeiger auf der Insel Syros wird mit ihm in Verbindung gebracht — vielleicht nicht einmal mit Recht, denn nach einem Verse in der Odyssee[178] scheint derselbe schon zu den Zeiten Homers vorhanden gewesen zu seyn, als ein Rest alter pelasgischer Priesterwissenschaft und Himmelsbeobachtung, als ein Denkmal früherer, nachher wieder ausgestorbener Verpflanzung ägyptischer Bildung. — Genauere Nachrichten, dass Pherekydes sich gleich Thales tiefer eingehend mit Sternkunde oder Naturbeobachtung überhaupt beschäftigt habe, fehlen uns jedenfalls. Denn was sonst noch von anscheinend Astronomischem unter seinem Namen vorkommt, wie Zahlangaben über die Sterne einzelner Sternbilder u. dgl., das legen Andere seinem Namens-Verwandten, dem Logographen Pherekydes von Athen, bei. Von seinen übrigen Lebens-Umständen ausser seinem Lehrer-Verhältniss zu Pythagoras und seinem im Alterthume viel besprochenen Tode an der schrecklichen Krankheit der Phthiriasis scheint man nicht viel gewusst zu haben; denn einige Wundergeschichten, die von ihm berichtet werden, und mit denen man sich Pherekydes den Menschen zu einem eben so aussergewöhnlichen Wesen zurecht machte, als es Pherekydes der Schriftsteller in den Augen der Mehrzahl seyn mochte, sind offenbar nur Erzeugnisse derselben Schwachköpfigkeit, mit welcher die frommen Delier[179] seine Krankheit und seinen Tod als eine himmlische Strafe für seine Freigeisterei und seine Geringschätzung des delischen Apollodienstes betrachteten.

Vermuthlich verwarf er eben so wie Pythagoras, sein Schüler, die blutigen Opfer, und gab dadurch den für ihre Altäre besorgten Deliern Anstoss. Andere chronologisch unvereinbarliche Nachrichten beruhen auf der Verwechslung mit einem älteren Pherekydes aus den Zeiten der messenischen Kriege.[180]

Xenophanes.

Durch diese ersten Verpflanzer und Pfleger des ägyptischen Ideenkreises war nun das höhere wissenschaftliche Denken unter den Griechen angeregt und entwickelte sich in verschiedenen Richtungen weiter, wenn auch noch einstweilen auf einen kleinen Kreis von Männern und einen kleinen Theil Griechenlands, auf Jonien und Grossgriechenland, beschränkt. Auch noch in der nächsten Generation sind es ausschliesslich Jonier, welche, von den neuen Ideen begeistert, noch immer sehr allein stehend, das höhere Wissen pflegen. Diese Männer sind Xenophanes, Anaximenes und Pythagoras, alle Drei jüngere Zeitgenossen des Pherekydes, und auch unter sich völlig gleichaltrig. Alle Drei sind noch in der freien Blüthezeit Joniens und fast in demselben Jahre geboren: Xenophanes in Kolophon nördlich von Ephesus und Pythagoras in Samos um 570 vor Chr. G., Anaximenes in Milet um 568 vor Chr. G. Alle Drei leben bis in das fünfte Jahrhundert vor Chr. G., Anaximenes bis zur Eroberung von Sardes durch die Jonier unter Darius 499 vor Chr. G., Xenophanes und Pythagoras bis in die Zeiten des Xerxes und des Hiero in Sicilien; Jener bis gegen 465 vor Chr. G., so dass er über hundert Jahre alt wurde, Dieser bis 471, so dass er ein Alter von 99 Jahren erreichte, Beide auch in dieser Hinsicht gleich Thales, Demokrit, Hippokrates und Gorgias als begünstigte Sterbliche selbst unter dem damaligen Kerngeschlechte

hervorragend, das der hohen Lebensalter von Siebzigen und Achtzigen auch unter den Denkern viele zählte. Alle Drei erlebten also den schnellen Aufschwung der persischen Macht, und es begreift sich von selbst, dass auch ihre persönlichen Schicksale in das ihres gemeinsamen Vaterlandes mehr oder minder verflochten waren. Am wenigsten scheint Anaximenes davon berührt worden zu seyn. Er war ein Milesier, und gerade Milet war es, wie wir gesehen haben, das weder den Eroberungen des Krösus, noch denen des Kyrus Widerstand entgegensetzte, sondern Beiden freiwillig zinsbar wurde. Es wird uns daher auch von Anaximenes nicht gemeldet, dass er seine Vaterstadt der politischen Unruhen wegen habe verlassen müssen. Auch scheint unter der Fremdherrschaft weder die Blüthe, noch der geistige Aufschwung Milets gelitten zu haben, da es während der ganzen Lebenszeit des Anaximenes an der Spitze der literärischen Thätigkeit Griechenlands stand, und bei der jetzt unter den Griechen erwachenden Geschichtschreibung allein drei Milesier vorkommen: Kadmus, Dionysius und Hekatäus, alle drei von Milet gebürtig, und alle Drei jüngere Zeitgenossen des Anaximenes und Pythagoras. Die beiden Anderen, Pythagoras und Xenophanes dagegen wurden durch die persische Fremdherrschaft aus ihrem Vaterlande vertrieben; Xenophanes schon als junger Mann, 25 Jahre alt, bei der ersten Unterjochung Joniens durch Harpagus den Meder, den Feldherrn des Kyrus, der nach der Einnahme von Sardes die von Kyrus begonnene Unterwerfung 545 vor Chr. G. vollendete; Pythagoras später, als er bei seiner Rückkehr in sein Vaterland den von den Persern eingesetzten Syloson als tyrannischen Gewalthaber schalten sah. So wurden beide Männer veranlasst, den neuen Ideenkreis aus Jonien in das übrige Griechenland zu verpflanzen; Beide wenden sich nach dem blühenden Unteritalien, und werden dort erst die eigentlichen Gründer der Philosophie für Griechenland. Jeder dieser drei Männer

verfolgte eine eigene Richtung: Anaximenes die naturwissenschaftliche des Thales und Anaximander; Pythagoras die religiöse des Pherekydes; Xenophanes endlich, mehr nur Dichter und abstrakter Denker, als, gleich seinen milesischen Landsleuten, eigentlicher Mann der strengeren Wissenschaft, an deren Erwerbung er wohl durch sein frühzeitig unstetes Leben verhindert worden war, legte den ersten Grund zum abstrakten Begriffsdenken, dem logisch metaphysischen Denken; eine Richtung, die sich dann auch auf seine Nachfolger forterbte und bei ihnen weiter ausbildete. Xenophanes war unter diesen Dreien der Erste, der auch als Denker den Griechen in grösseren Kreisen bekannt wurde, da er bei seiner Auswanderung nach Grossgriechenland dort als Rhapsode seiner eigenen Gedichte von seinem Talente leben musste, und gerade hierdurch Veranlassung gab, dass der neue, in Jonien ausgebildete Ideenkreis frühzeitig auch bei den Sikelioten und Grossgriechen bekannt wurde. Denn unter seinen Gedichten befand sich eines von grösserem Umfange, das diesen neuen Ideenkreis darstellte und von ihm schon in jüngeren Jahren und lange vor den ähnlichen Schriften des Anaximenes und Pythagoras abgefasst seyn muss, da es nur an das Ideenmaterial des Thales und Anaximander, aber keineswegs an das des Anaximenes und Pythagoras anknüpft, und in Gedankengehalt und Form noch nicht so weit ausgebildet ist, als die Werke dieser beiden letztern Denker. Bei Xenophanes finden wir dagegen die Grundzüge einer eigenthümlichen, für die damalige Welt ganz neuen und kühnen Denkweise, die auch im spekulativen Denken Epoche macht, die erste einheitliche Auffassung des Gottesbegriffes, einen auf die befremdendste Weise mit Pantheismus und Materialismus verbundenen Monotheismus, welchen Xenophanes auch durch eine eigenthümliche, damals noch eben so neue Denkmethode: das reine Begriffsdenken, darzustellen und zu beweisen versucht. Diese einheitliche Auffassungsweise des Gottesbegriffes finden

wir dann sowohl bei Anaximenes, als bei Pythagoras, bei jedem in verschiedener Weise, in immer steigender Fortbildung wieder vor, so dass auch die Gedanken-Entwicklung, wie es ganz naturgemäss ist, mit der geschichtlichen Aufeinanderfolge dieser Schriften aufs Beste übereinstimmt.

Wir beginnen demgemäss mit Xenophanes.

Seine oben berührten Lebensverhältnisse bestimmen sich in folgender Weise: Xenophanes war aus Kolophon [179] in Jonien in der Nähe von Ephesus gebürtig, lebte aber dann als Verbannter in Sicilien und Unteritalien, wo neben Elea, namentlich Katana und Zankle, jonische Pflanzstädte, als seine gewöhnlichen Wohnorte angegeben werden. [180] Später muss er sich nach Syrakus übergesiedelt haben, zur Zeit als dort der Hof des Hiero war, da ihn erhaltene Anekdoten und ausdrückliche geschichtliche Nachrichten sowohl mit Hiero selbst in Verbindung bringen, als auch mit Epicharm und Simonides, die des Hiero Gunst und Gastfreundschaft genossen. [181] Er lebte demnach noch unter Hiero, dem bekannten Herrscher von Syrakus, also in runder Zahl gegen 470 vor Chr. G., da sich Hiero erst im Jahre 478 vor Chr. der Gewalt bemächtigt hatte. Einer anderen ausdrücklichen Nachricht zufolge [182] erreichte Xenophanes ein Alter von mehr als 100 Jahren; dies führt also, wenn man auch nur 100 annimmt, zum Jahr 570 vor Chr. G. als seinem ungefähren Geburtsjahre. Nun sagt Xenophanes selbst [183] in einer noch im höchsten Greisenalter, in einem Alter von 92 Jahren gedichteten Elegie, dass er nun seit 67 Jahren sich sorgenvoll in Hellas umhertreibe, und dass er, als dieses Umherirren eingetreten, 25 Jahre alt gewesen:

Sieben und sechzig bereits der Jahre sind es, die meine
  Sorge durch Hellas Gau'n ruhlos treiben umher;
Seit der Geburt schon waren es dazumal fünf und zwanzig,
  Wenn ich im Stande noch bin recht zu berichten hierob.

Die beschriebenen 67 ruhelosen Jahre sind also die seines

Exiles, seines Aufenthaltes im fremden Land, und als er in's Exil ging, war er 25 Jahre alt; das wäre also nach der oben muthmasslich gewonnenen Bestimmung des Geburtsjahres im Jahr 545 vor Chr. G. In dieses und das folgende Jahr 544 fällt aber die Eroberung und Unterjochung Joniens durch den Feldherrn des Kyrus, den Meder Harpagus, nachdem Kyrus selbst im vorhergehenden Jahre 546 durch die Einnahme von Sardes das übrige Kleinasien seinem Reiche schon unterworfen hatte. Die Eroberung Joniens durch die Perser im Jahre 545 unter dem Meder Harpagus, welche auch andere freiheitsliebende Jonier, wie z. B. die Phokäer, zwang, lieber den heimathlichen Boden zu verlassen, als sich dem fremden Joche zu unterwerfen, nöthigte also auch den 25jährigen Xenophanes zur Auswanderung aus Kolophon; und er wandte sich eben dahin, wohin auch die ausgewanderten Phokäer zunächst ihre Schiffe lenkten: zu den stammverwandten jonischen Kolonien in Sicilien und später in Unteritalien, wo die Phokäer bekanntlich nach mehreren misslungenen Kolonisations-Versuchen Elea am Golfe des heutigen Neapels gründeten (536 vor Chr. G.), bis sie sich dann später ganz in ihrer Kolonie zu Massilia, dem heutigen Marseille in Südfrankreich, niederliessen. So begreift es sich also ohne Schwierigkeit, wenn Xenophanes in einem Gedichte aus seinem späteren Alter,[184] worin er die Freuden des geselligen heimischen Heerdes schildert, unter den Erinnerungen aus vergangenen Zeiten, mit denen man die frohe Unterhaltung würze, auch die an den „Meder“ anführt:

> Solcherlei muss man sprechen zu Winterszeiten am Feuer,
> Wenn man auf weichem Polster und wohlgesättigt sich hinstreckt,
> Süssen Wein dabei trinkt, und Kicher-Erbsen dazu isst:

Was für ein Landsmann, Freund? Und wie viel
Jahre mein Bester?
Wie alt warst du denn schon, als der Meder
damals in's Land fiel?

Dies Zusammentreffen stellt demnach das muthmasslich angenommene Geburtsjahr 570 vor Chr. G. als vollkommen richtig fest. Eine fehlerhaft überlieferte, aber aus ihren übrigen chronologischen Angaben leicht und sicher zu emendirende Nachricht [185] bestätigt dieses Resultat. Wenn also Xenophanes über 100 Jahre alt wurde, so lebte er noch über 470 hinaus bis gegen 465 vor Chr. G., also allerdings die ganze Regierungszeit des Hiero hindurch, der 467 starb. Xenophanes war also mit Pythagoras und Anaximenes allerdings, wie berichtet wird,[186] völlig gleichaltrig, und überlebte Beide, den Pythagoras, der 471 starb, wenigstens um einige, und den Anaximenes sogar um 34 Jahre.

Mit dieser Lebenszeit stimmen nun auch alle übrigen Nachrichten auf's Allerbeste. Gleich Pythagoras und Anaximenes war auch Xenophanes noch mit Thales und Anaximander [187] gleichzeitig; denn Thales erlebte als hoher Neunziger noch den Einfall der Perser, und Anaximander war um diese Zeit ein Sechziger; so dass Xenophanes bei der Nähe von Kolophon und Milet sehr wohl des Umganges und Unterrichtes dieser beiden Männer, oder wenigstens des Anaximander, hätte geniessen können. Dies wird uns aber nicht gemeldet; im Gegentheile, es wird angegeben, er habe gar keinen Lehrer gehabt.[188] Dies stimmt nun auch vollkommen mit der aus seinem Gedichte ersichtlichen Unbekanntschaft mit eigentlichen exakteren, mathematischen und astronomischen Kenntnissen, wie sie Thales und Anaximander schon besassen, wie sie sich aber natürlich nur durch einen längeren persönlichen Unterricht mittheilen und erwerben liessen. Dagegen konnte er wohl Kenntniss von den Schriften beider Männer haben, da die des Thales schon lange, die des

Anaximander aber 547 vor Chr. G., also gerade in des Xenophanes 22. oder 23. Lebensjahre erschienen war, in einem Alter, wo neue Ansichten am begierigsten ergriffen und am dauerndsten in die ganze Denkweise und Lebensrichtung verflochten werden. Die Anaximandrische Schrift übte daher auch, wie wir sehen werden, auf den Ideenkreis des Xenophanes einen sehr grossen Einfluss aus. Aber auch die allgemeinen Ansichten in den Schriften des Thales mussten ihm bekannt seyn, da berichtet wird, er habe sie bestritten;[189] die specielleren astronomischen und mathematischen dagegen, soweit sie in denselben enthalten waren, mussten ihm wohl aus Mangel eines eigentlichen Unterrichtes unverständlich und unzugänglich bleiben. Diesen Mangel an exakteren Kenntnissen verräth denn auch das Lehrgedicht des Xenophanes in seinen mehr naturwissenschaftlichen Ansichten sehr zu seinem Nachtheile; denn sie gerade bilden die schwächste Seite seines ganzen Ideenkreises. Diesen Mangel an eigentlicher wissenschaftlicher Bildung konnte aber Xenophanes in späteren Lebensjahren nicht mehr ersetzen; theils, weil sie sich nur in dem bis jetzt ausschliesslichen Besitz der thaletischen Schule, im Alleinbesitze eines ganz kleinen Kreises von nur wenigen Vertrauten und Freunden des Thales befanden, in Grossgriechenland aber, wohin sich Xenophanes nach seiner Auswanderung aus Jonien zunächst begab, noch ganz unbekannt waren; theils, weil es ihm, dem mittellosen Ausgewanderten, ganz an den äusseren Bedingungen, dem unumgänglich nöthigen selbstständigen Vermögen fehlte, um in erwerbsfreier Musse ein blos wissenschaftlichen Studien gewidmetes, beschauliches Leben führen zu können.

Xenophanes war vielmehr gezwungen, sich seinen Lebensunterhalt selbst zu erwerben, und hatte dazu kein anderes Hülfsmittel, als sein poetisches Talent. Er sah sich also von der Noth gedrungen, aus dem Vortrage seiner Gedichte einen Erwerb zu machen,[190] und die

Lebensweise eines Rhapsoden zu ergreifen, d. h. eines an den Höfen der Dynasten, den grossen Volks-Versammlungen, den öffentlichen Feierlichkeiten und den Privatfesten der Reichen auftretenden, von Stadt zu Stadt herumwandernden Deklamators und Sängers, eines zwar sehr zahlreichen, aber gerade desshalb weder zu besonderen Ehren noch zu grossen Glücksgütern führenden Standes. Für Xenophanes musste es aber noch ganz besonders schwer, ja fast unmöglich seyn, in diesem Stande sein Glück zu machen, da er, einer erhaltenen Anekdote zufolge,[191] nicht die nöthige Keckheit und Unverschämtheit hatte, um sich seinen Mitbewerbern vorzudrängen, und auf der anderen Seite, seinen Gedichten zufolge, den Ton der unterwürfigen Schmeichelei und Gunstdienerei verschmähte, womit sich der Geschmeidige in untergeordneten Verhältnissen gewöhnlich genehm zu machen sucht. Denn wenn er in einem wirklich schönen Gedichte,[192] das den Glanz eines griechischen Gastmahles schildert: die festliche Pracht des Saales, die bekränzten Gäste, den duftenden Wein, die mit dem Nachtische belasteten Tafeln, den blumengeschmückten Altar, von dem der Wohlgeruch des Weihrauchs aufsteigt, und die von Freude und Gesang wiederhallenden Gemächer, — und dann die Fröhlichen auffordert, Gottes Preis zu singen in heiligen Worten und reinen Gedanken, Trankopfer spendend und um die Kraft bittend, das Gute zu thun, im Genusse Maas zu halten, selbst beim Wein edle Gespräche zu führen, und stets die Götter in gutem Angedenken zu haben, — so lässt sich befürchten, dass bei der damals in Sicilien und Grossgriechenland schon so hoch gestiegenen Sittenlockerung ein solcher ernster und selbst religiöser Ton nicht überall Anklang fand; und wenn er gar in einem anderen Gedichte[193] von der unsinnigen Ueppigkeit seiner Landsleute, der Kolophonier, vor ihrem Falle unter die persische Uebermacht, eine warnende Schilderung gibt, so mochte er sich hiermit noch weniger empfehlen. Nun führte aber

seine religiöse und wissenschaftliche Richtung, dieser sittlich und religiös puritanische Sinn, den Xenophanes auch noch, wie wir später sehen werden, zu einer Bekämpfung des Volksglaubens, der allerdings bei den Griechen durch seine weder vernünftigen noch sittlichen Göttermythen, wie sie von Homer und Hesiod dargestellt waren, einem denkenden und charakter-ernsten Manne sehr unwürdig und anstössig erscheinen musste. Opposition gegen den Volksglauben und seine Träger: Hesiod und Homer, deren Gedichte die Bibel der Griechen bildeten und dem Jugendunterrichte zu Grunde lagen, eine Neuerung so anstössiger Art, — denn man muss sich das griechische Volk ja nicht gleichgültig gegen seine Götter denken, weil es sich bei guter Laune auch einmal einen Spass mit ihnen erlaubte, — konnte einem Manne, der, um sein Glück zu machen, auf die Gunst der Menge angewiesen war, unmöglich förderlich seyn.

Es begreift sich also sehr wohl, dass er während seines ganzen langen Lebens dem Drucke der Verhältnisse nicht entrann und „von den Sorgen durch Hellas Gauen ruhlos umhergetrieben wurde.“ Seine Verhältnisse mussten ihm um so drückender seyn, da er sich, einem erhaltenen Gedichte zufolge,[184] seines Werthes als Denkers und Vertreters der neuen höheren Geistesrichtung wohl bewusst war, und in diesem Gedichte darüber zürnt, dass seine griechischen Zeitgenossen für Geistesbildung keinen Sinn hätten, während sie ihre ganze Vorliebe der Körperbildung, den Künsten der Gymnastik zuwendeten, und die Sieger in den olympischen Spielen, die Ringer, Faustkämpfer und Wettläufer, mit öffentlichen Ehren und Geschenken überschütteten:

Denn wenn im Wettlauf sich den Kampfpreis Einer erränge,
　Oder im Fünfkampf auch, dort in dem Haine des Zeus
Nahe beim Pisasstrom in Olympia, oder als Ringer,
　Oder als Held in des Schmerz- bringenden Faustkampfs Kunst,

Ja im Pankration selbst, in dem Graun- einflössenden Kampfe,
Und von den Bürgern der Stadt ehrend nun würde bestaunt,
Und vor Aller Augen den Vorsitz erhielte beim Wettspiel,
Und auf Kosten der Stadt würde genährt und gespeist,
Und ein Ehrengeschenk empfinge zu köstlichem Kleinod,
Wenn er mit Rossen sogar alle die Ehren gewänn'
(was nur den Reichsten und Vornehmsten, den ausschliesslichen Bewerbern der Wettrennen, möglich war)
Doch nicht wär' er so würdig, als Ich. Denn mehr als die Stärke,
Mannes wie Rosses, ist doch unsere Weisheit von Werth
Und ganz nichtig und leer ist der Wahn, der höchlich mit Unrecht
Ziehet die leibliche Kraft trefflicher Weisheit vor.

Man kann nicht ohne ein bedauerndes Lächeln dieses nutzlose Zürnen hören, mit dem bereits einer der frühesten Pfleger der entstehenden Philosophie, schon gleich bei ihrem ersten Auftreten in Griechenland, ihren Kampf mit der stumpfsinnigen Geringschätzung der Zeitgenossen beklagt; ein Klagelied, in das auf ähnliche Weise im Kampfe mit ungünstigen äusseren Verhältnissen noch mancher seiner Nachfolger mit eingestimmt hat. Obgleich wir daher den Xenophanes bei seinen Wanderungen durch Griechenland, den erhaltenen Anekdoten zufolge, an dem Hofe der Pisistratiden zu Athen sehen, die einen Kreis von Dichtern und Gelehrten: einen Lasos von Hermione, einen Anakreon und Simonides, einen Onomakrit, um sich versammelten, — und in späteren Jahren am Hofe des Hiero zu Syrakus, wo ebenfalls ein Simonides, Bakchylides, Aeschylus, Epicharm, sich zusammenfanden, so scheint er doch nirgends festen Fuss gefasst, und noch weniger eine eigentliche Schule um sich gebildet zu haben; und erst dem Pythagoras, der 35 Jahre nach ihm den Boden

von Grossgriechenland betrat, gelang es, freilich mit den wirksameren Mitteln eines gewinnenden Aeusseren, eines ihm vorauseilenden, schon gemachten Rufes und insbesondere einer unabhängigen Stellung, gleich bei seinem ersten Auftreten eine Begeisterung zunächst für seine Person, und dann auch für die von ihm vertretene Wissenschaft zu erregen, und die Zeitgenossen wie im Sturme in die neue geistige Richtung hineinzureissen. Und erst als Pythagoras die neue wissenschaftliche Bildung zu dem beneideten Besitz einer aristokratisch abgeschlossenen und dem grösseren Publikum unzugänglichen Schule gemacht hatte, fand auch Xenophanes an Parmenides[195] und seinen jungen Freunden eifrige Anhänger, welche an seiner Denkweise festhielten und sie weiter bildeten.

Seine äussere Stellung scheint aber immer gleich beschränkt und dürftig geblieben zu seyn, und selbst Hiero, der die Dichter und Gelehrten an seinem Hofe so glänzend aufnahm und z. B. den weltklugen und auf das Geldmachen und Sparen[196] sich wohl verstehenden Simonides mit Geschenken reich bedachte, war, wie es scheint, dem Xenophanes nicht gewogen; denn er erwiderte, wie uns erzählt wird,[181] des Xenophanes Klage, dass er nur mit Noth zwei Sklaven ernähren könne, statt aller Freigebigkeit mit dem beissenden, aber wenig fürstlichen Spotte, der ihm zugleich seinen Abstand von Homer und seinen ärmlichen Rhapsodenstand vorrückte: „Und doch ernährt ihrer Homer, den du angreifst, selbst noch nach seinem Tode so viele Tausende,“ gerade die Rhapsoden nämlich. Am Ende seines Lebens, nachdem er seine Söhne vor sich hatte sterben sehen und begraben müssen, scheint der verwaiste hochbejahrte Mann nur noch durch die Unterstützung zweier reicher und wohlwollender Pythagoräer sein Daseyn gefristet zu haben,[197] so dass ihn erst der Tod in einem mehr als hundertjährigen Alter aus seinen Mühsalen befreite. Erst gegen das Ende seines Lebens, als er nach der glänzenden Blüthe des

Pythagoras und seiner Schule auch deren Sturz und tragisches Ende erlebt hatte, und jetzt des Pythagoras Sohn Telauges mit sich die gleiche Verbannung und Dürftigkeit [198] theilen sah, jetzt scheint auch Er zu einer verspäteten Anerkennung gelangt zu seyn, und wir sehen ihn nun in Berührung mit Anhängern und Schülern: mit Parmenides und Empedokles, [199] ja selbst mit Telauges.[200] Ein Witzwort auf eine Aeusserung des Empedokles schildert seine Empfindungen über die lange ihm widerfahrene Vernachlässigung treffend: Ein Weiser ist schwer zu finden, hatte Empedokles gesagt. Sehr wahr, hatte Xenophanes erwiedert, denn wer einen Weisen erkennen will, der muss selbst ein Weiser seyn.[199]

Sein Gedicht *περὶ φύσεως*[201] muss Xenophanes während der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Sicilien und Unteritalien abgefasst haben, denn ein alter Chronograph[202] gibt das 2. Jahr der 60. Olympiade, das Jahr 540 vor Chr. G., als dasjenige an, wo Xenophanes als Physiker und Dichter bekannt geworden. Als ersteres kann er aber nur durch sein Gedicht *περὶ φύσεως* bekannt geworden seyn. Die Veröffentlichung dieses Gedichtes fiele also in des Xenophanes 30. Lebensjahr, in die Blüthe seiner Jahre, die eine andere Nachricht [203] ausdrücklich in dieselbe Zeit verlegt. In Unteritalien und Sicilien aber muss das Gedicht verfasst worden seyn, denn einer überlieferten Nachricht zu Folge [204] that Xenophanes darin der in den Steinbrüchen von Syrakus gefundenen Versteinerungen von Fischen und Meerthieren Erwähnung, indem er auf diese, den Alten natürlich doppelt auffallende Thatsache eine geologische Hypothese baute. Zugleich setzt die Kenntniss dieser Thatsache doch wohl schon eine grössere Bekanntschaft mit dem Lande und einen längeren Aufenthalt in demselben voraus. Dies stimmt nun auch mit den übrigen Verhältnissen. Das Gedicht muss vor dem Auftreten des Pythagoras in Grossgriechenland (510 vor Chr. G.) geschrieben seyn, da es auf keine der sehr früh

allgemein bekannt gewordenen eigenthümlichen Lehren desselben, z. B. auf die Seelenwanderung, Rücksicht nimmt, obgleich Xenophanes nach einem uns noch erhaltenen Fragment aus einer offenbar späteren Elegie dieselbe nachher allerdings gekannt und verspottet hat.[205] Die pythagoräische Lehre kann dem Xenophanes also noch nicht bekannt gewesen seyn, als er sein Lehrgedicht schrieb. Es muss aber auch noch vor der Schrift des Anaximenes, also vor 530 bis 520, geschrieben seyn, weil diese schon die weitere Ausbildung der Xenophaneischen All-Einheits-Lehre enthält.

Von diesem Gedichte sind nun theils noch Bruchstücke vorhanden, die aber nur sehr kärglich sind;[206] theils noch aus einem seiner wichtigsten Abschnitte, seiner Gotteslehre, ein sehr genauer Auszug des Aristoteles,[207] der uns nicht blos die einzelnen Sätze, sondern auch den ganzen Gedankengang in seinen wesentlichen Umrissen erhalten hat, und durch einzelne Bruchstücke des Gedichtes und einen zweiten Auszug des Theophrast als ächt beurkundet wird; theils noch eine Zahl von Berichten Späterer über einzelne seiner Lehren. Gerade den wichtigsten Theil dieser Quellen, den Auszug und die Kritik des Aristoteles, hat zwar die neuere Skepsis des üblen Zustandes wegen, in welchem er auf uns gekommen ist, mit gewohntem Scharfsinne anzugreifen versucht; da er selbst wieder eine mit unermüdlicher Geduld gewappnete und mit allen Hülfsmitteln der Sach- und Sprachkenntniss ausgerüstete Kritik nothwendig macht, um dem übel zugerichteten und ohnehin nach Aristotelischer Weise durch Wortkargheit und Gedankenschärfe nicht Jedem zugänglichen Texte erst das Verständniss abzuringen, was uns allerdings das Grund-Erforderniss für jede weitere Diskussion zu seyn scheint. Es mag freilich weit bequemer seyn, sich eine so höchst dornige und anstrengende Arbeit durch eine geistreiche Skepsis zu ersparen. Aber es ist leider nicht ganz ausreichend, dieses im Uebrigen

so anlachende Mittel. Denn alle diese skeptischen Angriffe sind höchst unglücklich, führen zu keinem weder klaren, noch genügenden Ergebniss, und lassen ihre Urheber in völliger Rathlosigkeit. Die angewandte Methode führt in eine Sackgasse, und erweist sich hierdurch als falsch. Ihre Widerlegung im Einzelnen lohnt also nicht der Mühe. All dies konfuse, sich für Kritik ausgebende Hin- und Her-Gerede, mit dem man ein festes Resultat nicht erreichen kann, weil ihm die innerliche Wahrheit der angezweifelten Sache entgegensteht, — hätte man sich ersparen können, wenn man zur historischen Ueberlieferung etwas mehr uneingenommenen Scharfsinn und etwas weniger kritische Einbildung mitgebracht hätte. Denn die entgegengesetzte Methode: der geschichtlichen Ueberlieferung zuerst ein Verständniss abzugewinnen, ehe man sich einfallen lässt, sie von ungenügender Kenntniss aus meistern zu wollen, führt auch hier zum Ziel, und ein wohlgeordneter, aus dem überlieferten Material sich von selbst zusammenfügender Gedankenbau ist ihr Ergebniss. Sie setzt uns in den Stand, den Gedankengang und Inhalt des Gedichtes im Ganzen wiederherzustellen, und den Ideenkreis des Xenophanes, der für die Entwicklung der gesammten Philosophie von so grosser Wichtigkeit ist, in völlig klarem Lichte aufzufassen.

Zuerst lehren uns die geschichtlichen Angaben, in welchem Verhältnisse der Ideenkreis des Xenophanes zu denen seiner Vorgänger steht, und welcher unter diesen auf den des Xenophanes den bedeutendsten Einfluss geübt haben muss. Eine solche Kenntniss ist aber eine Grundbedingung nicht blos für die Einsicht in den Entwicklungsgang des philosophischen Denkens überhaupt, sondern auch für das Verständniss eines einzelnen Ideenkreises insbesondere. So lange ein Ideenkreis isolirt steht, und aus Mangel eines klar erkannten geschichtlichen Hintergrundes in den Gang der allgemeinen Denk-Entwicklung nicht mit Sicherheit eingeordnet werden kann, so lange lässt sich

ihm auch ein sicheres Verständniss nicht abgewinnen. Zur Beantwortung dieser Frage gewährt uns aber die geschichtliche Ueberlieferung ein vollkommen genügendes Material.

Nach den gefundenen chronologischen Bestimmungen folgt das Lehrgedicht des Xenophanes unmittelbar und nach einem Zwischenraum nur weniger Jahre auf die Schrift des Anaximander. Da nun die Veröffentlichung der Anaximandrischen Schrift gerade in die ersten Jugendjahre des Xenophanes fiel, in's Jahr 547, da Xenophanes 23 Jahre alt war, also gerade in dem Alter, wo das eigene selbstständige Denken beginnt, und ihm diese Schrift des Anaximander bei dem hohen Ansehen ihres Verfassers unter den Zeitgenossen und bei der Nähe von Kolophon und Milet nothwendig bekannt werden musste, so lässt sich voraussetzen, dass der Anaximandrische Ideenkreis auf die Entstehung des Xenophaneischen den grössten Einfluss werde ausgeübt haben, und zwar entweder so, dass Xenophanes die Anaxamandrischen Ansichten nur weiter entwickelte und fortbildete, wenn Xenophanes den Anaximandrischen Standpunkt sich aneignete; oder, falls Xenophanes selbstständig genug war, um einen eigenen Standpunkt zu haben, so, dass Xenophanes seine eigne Anschauungsweise, zwar auch noch in Beziehung auf die Anaximandrische, aber dann natürlich im Gegensatz zu dieser, neu bildete. Da nun Xenophanes allerdings eine eigene, und zwar eine sehr wichtige, Epochemachende Anschauungsweise besass, so fand, wie die genauere Untersuchung der von des Xenophanes Lehre überlieferten Nachrichten und Bruchstücke ausweist, dies Letztere statt, d. h. Xenophanes entwickelte seine eigene Anschauungsweise in beständigem Gegensatze zu Anaximanders Ansichten, und durch diesen beständigen Gegensatz zu Anaximanders Lehren erhalten die eigenen Lehrsätze des Xenophanes erst ihre volle Erklärung und ihr Verständniss.

Das Erste, was in Anaximanders Schrift auf Xenophanes einen grossen und entscheidenden Eindruck gemacht zu haben scheint, war die dem damaligen populären Ideenkreise so fern stehende und fremdartige Vorstellung von einer anfangs- und ende-losen, unentstandenen, ewigen Urgottheit, mit welcher Anaximander seinen Lehrbegriff sogleich beginnt. Denn mit diesem Gedanken beginnt auch Xenophanes nach des Aristoteles Auszuge seine Lehre von der Gottheit, indem er die Anfangslosigkeit auf dem Begriffswege zu erweisen sucht. Diese Beweisführungen sind hier, wie überhaupt bei Xenophanes, noch sehr schwach, und bestehen aus Begriffs-Analysen und weiteren daraus sich ergebenden Begriffs-Folgerungen. Bei der Gottheit, meint Xenophanes,[208] sei eine Entstehung weder aus dem Gleichen noch aus dem Ungleichen möglich. Aus dem Gleichen könne die Gottheit nicht entstanden seyn, nicht etwa, — wie man hätte erwarten sollen, — weil eine solche Entstehung auf eine unendliche Reihe führe, auf ein immer schon früher Existirendes, also demgemäss auf ein Letztes, das nicht weiter entstanden seyn könne; sondern vielmehr weil der Begriff der Gleichheit die Entstehung undenkbar mache, da es nicht möglich sey, dass zwei gleiche Wesen zu einander in verschiedenem Verhältniss stehen könnten, das Eine in dem Verhältniss des Erzeugers und das Andere in dem des Erzeugten; denn da ja bei Beiden Alles gleich seyn müsse, so könne, eben der postulirten Gleichheit wegen, das Eine vom Anderen nicht durch die verschiedene Stellung des Erzeugten zum Erzeuger abweichen. Diese Gedanken-Wendung ist in der That haarfein und unerwartet genug. Schade nur, dass sie zu fein ist und zu viel beweist. Denn diese Steigerung, nach welcher nicht blos die Gleichheit der Wesens-Bestandtheile, sondern aller und jeder Beziehungen erfordert wird, führt zur absoluten Identität, während der Begriff der Gleichheit zweier Dinge durchaus ihre gesonderte selbsständige Existenz,

also alle mit dieser gesonderten Existenz verbundenen räumlichen und zeitlichen Verschiedenheiten voraussetzt. Aus dem Ungleichen könne das Vorhandene, die Gottheit, aber auch nicht entstanden seyn. Denn jedes Entstehen aus einem Ungleichen: des Stärkeren aus dem Schwächeren, oder des Grösseren aus dem Kleineren, oder des Besseren aus dem Schlechteren, — oder umgekehrt: des Schlechteren aus dem Besseren, setze überall das Entstehen eines Vorhandenen aus einem Nicht-Vorhandenen, oder wie wir uns ausdrücken würden: eines Etwas aus einem vorhergegangenen Nichts voraus. Das sey aber unmöglich. Aber auch dieser Schluss leidet an demselben Fehler einer zu grossen Steigerung und Ausdehnung. Denn der Begriff der Ungleichheit zweier Dinge, ihrer extensiven oder intensiven Verschiedenheit setzt immer als Grundbedingung ihre Existenz voraus, und führt nie zum absoluten Nichts. Wäre daher aus diesen Gründen, wie Xenophanes will, die Gottheit unentstanden und ewig, so müsste alles Andere eben so unentstanden und ewig seyn, als Gott selbst und alle Entstehung wäre unmöglich, weil alles Entstehende nothwendig entweder aus Gleichem oder Ungleichem entstehen muss; wie dies schon Aristoteles in der seinem Auszuge unmittelbar folgenden Kritik der Xenophaneischen Sätze und Beweisführungen richtig nachweist.[268] Das Detail dieser Begriffssplitterungen an sich, und vom Standpunkte des realistischen Denkens insbesondere ist zwar ganz ohne Werth; wir können aber doch seine Prüfung nicht umgehen, da ihm ein allerdings grosses geschichtliches Interesse zukommt, in sofern es die ersten geschichtlichen Anfänge einer eigenthümlichen, von Xenophanes zum Erstenmale in die Wissenschaft eingeführten Denkmethode enthält, über deren Wesen und Schwächen wir uns nach beendigter Darstellung der Xenophaneischen Gotteslehre mit dem Leser des Genaueren verständigen müssen. Jedenfalls ist diese Beweisführung für die schon von Thales und Anaximander aufgestellte

Ewigkeit Gottes ganz des Xenophanes Eigenthum, und bildet die Grundlage zu einer Reihe von logisch-metaphysischen Begriffs-Untersuchungen der eleatischen Schule.

Die nächste weitere Entwicklung des Gottheitsbegriffes, zu welcher Xenophanes ebenfalls schon bei Anaximander den Keim vorfand, war die Auffassung der Gottheit als eines allmächtigen (ἁπάντων κράτιστον) und vollkommensten (βέλτιστον καὶ κράτιστον) Wesens.[209] Dies ist also der Grundkeim zu der in der neueren Zeit vorzugsweise ausgebildeten sogenannten ontologischen Beweisführung für die Existenz Gottes als eines vollkommensten Wesens, wie sie namentlich der descartischen Gotteslehre zu Grunde liegt. Es ist dies offenbar nur die weitere Ausbildung der Anaximandrischen Vorstellung von der Gottheit als dem Welt-Regierer. Denn Xenophanes sagt ausdrücklich: es liege in dem Wesen der Gottheit, zu herrschen, nicht aber beherrscht zu werden (θεοῦ δύναμιν εἶναι κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι), und zwar müsse sie nothwendig allherrschend (ἁπάντων κράτιστον), oder, wie wir sagen würden, allmächtig seyn; im Griechischen gehören nämlich, mit einem in unserer Sprache nicht ganz nachbildbaren Gleichklange, die Wörter herrschen, Obmacht ausüben (κρατεῖν) und mächtig, stark (κράτιστος) zu einem und demselben Stamme. Xenophanes legt auf das Merkmal der Allmacht im Begriffe Gott ein solches Gewicht, dass er nicht blos sagt: es liegt in der Natur Gottes nothwendig, allmächtig zu seyn (ἔχειν θεὸν φύσιν δεῖν εἶναι κράτιστον), sondern sogar: in so weit Gott nicht absolut allmächtig sey, in so weit sei er nicht Gott (ὥστε καθὸ μὴ κρεῖττον, κατὰ τοσοῦτον οὐκ εἶναι θεόν). Und in der That gründet er seinen Beweis für die Einheit Gottes auf diese Vorstellung von Gottes nothwendiger absoluter Allmacht.

Denn nun tritt Xenophanes zu Anaximander in Opposition. Von den vorgetragenen Grundbegriffen aus, welche beiden Denkern gemeinsam sind, weil Xenophanes sie von Anaximander entlehnte, geht nun Xenophanes zu

einer strengen Einheit des Gottesbegriffes über, welche er der Viereinigkeit von göttlichen Urwesen, wie Anaximander und Thales nach der ägyptischen Glaubenslehre sie aufgestellt hatten, geradezu polemisirend entgegensetzt. Er leitet die Nothwendigkeit dieser Einheit wieder auf dem Begriffswege her, indem er aus dem Begriffe eines allermächtigsten Wesens, oder, wie wir sagen würden, aus dem Begriffe der absoluten Allmacht, die wir als nothwendige Wesens-Eigenschaft der Gottheit von ihm aufgestellt sahen, nun weiter folgert, nur ein einziges Wesen könne ein solches allermächtigstes seyn, da mehrere göttliche Wesen, mögen sie nun unter einander als ungleich oder als gleich aufgefasst werden, — dem Begriffe einer absolut höchsten und also auch absolut ausschliesslichen Steigerung gemäss, — nicht alle zugleich allermächtigste Wesen seyn könnten. „Wenn aber „Gott," so heisst es im Auszuge des Aristoteles weiter,[210] „das allermächtigste Wesen ist, dann behauptet Xenopha„nes, könne er nur ein Einziger seyn. Denn wenn es „zwei oder noch mehrere wären, so könnten sie nicht mehr „das allermächtigste und allervollkommenste Wesen „seyn, weil dann jede dieser mehreren Gottheiten als mit „den anderen gleichartig, ein solches allermächtigstes „Wesen seyn müsste: denn gerade Das sei die Gottheit „und das Wesen der Gottheit, dass sie herrsche und „Macht übe, nicht aber beherrscht werde und eine fremde „Macht erleide; und zwar dass sie durchaus das aller„mächtigste Wesen sey; so sehr, dass in wie weit sie „nicht allmächtig in so weit auch nicht Gottheit sei. Wenn „nun mehrere wären, und untereinander theils mächtiger, „theils schwächer, also ungleich, so seien diese letzteren „gar keine Gottheiten mehr, denn es liege in dem Wesen „der Gottheit, dass sie gar nicht beherrscht werden könne. „Wären sie aber gleich, so hätten sie auch nicht mehr die „Natur der Gottheit: nothwendig das allermächtigste „Wesen zu seyn; denn das Gleiche sei weder mächtiger

„noch vollkommener, als das Gleiche. So dass, wenn eine „Gottheit sei und ein solches Wesen habe, sie nothwendig „nur eine einzige seyn könne; denn bei mehreren vermöge „eine einzelne weder Alles, was sie wolle, noch überhaupt „irgend Etwas allein.“

Xenophanes ist also der Schöpfer des ersten mit klarem Bewusstseyn aufgestellten einheitlichen Gottesbegriffes, der Schöpfer des Monotheismus, und zwar in einer ganz unserer modernen Denkart entsprechenden Weise, gebildet aus denselben Begriffs-Elementen, und gefunden durch dieselbe Denkmethode, wie unser moderner Monotheismus auch. Die älteren Denker, ein Thales und Anaximander, waren nach dem Vorgange der Aegypter Realisten gewesen, die aus den Elementen der realen Erscheinungswelt, aus Stoff und Geist, Raum und Zeit, ihren Gottesbegriff gebildet hatten, und diese vier Urbestandtheile alles Vorhandenen, da sie dieselben nicht zu einer absoluten Einheit zurückzuführen wussten, zu einem Kollektiv-Ganzen verbanden, welches dann Anaximander unter dem Begriffe des Unendlichen, nach der allen vier Urbestandtheilen als gemeinsame Wesens-Eigenschaft zukommenden Unendlichkeit, so gut es ihm möglich war, wenigstens unter eine relative Einheit zusammenfasste. Diese von Anaximander angestrebte Einheit des Gottesbegriffes sprach nun Xenophanes als absolut nothwendig aus; er sucht auf seine Art nachzuweisen, dass die Gottheit absolut ein einiges, einziges Wesen seyn müsse. Er gibt das Problem, das höchste Ziel der Denk-Anstrengungen mit aller Schärfe an. Allein er löst es hiermit noch nicht. Denn noch ist sein Gottesbegriff leer, er ist blos formal, er ist kein Substanzbegriff. Die eigentlich zu lösende Schwierigkeit liegt aber gerade darin, den Begriff einer höchsten einfachen Substanz aufzufinden, welcher die Grundbestandtheile alles Vorhandenen, wie die älteren Denker sie aufgefasst hatten: Geist und Stoff, Raum und Zeit, entweder als nur abgeleitete sekundäre Substanzen,

oder als blosse Wesens-Eigenschaften zugehörten, und in welcher sie sämmtlich als in einer gemeinsamen Einheit zusammengefasst wären. Diese einfachste, allumfassende Substanz würde dann die Gottheit seyn, der Grund und Quell alles vorhandenen Entstandenen, Endlichen, Mannigfaltigen; selbst aber nicht weiter herleitbar, unentstanden und ewig, unendlich und absolut einfach. Auf diese Weise wäre die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens wirklich begreiflich gemacht, und dieser Begriff wäre ein Real-Begriff und nicht blos ein leerer Formalbegriff. Von einem solchen letzten, einfachen Substanz-Begriff finden wir aber in der bisherigen Beweisführung keine Spur. Denn Xenophanes leitet seinen Einheitsbegriff nur aus einer der Wesens-Eigenschaften der Gottheit her, aus ihrer Allmacht. Dies ist aber ein blosser Thätigkeitsbegriff aus dem Erscheinungs-Gebiete des Willens; denn Allmacht ist nur die absolute und von Nichts beschränkte und gehemmte Thätigkeit des Willens-Vermögens, das also Xenophanes zugleich mit der Allmacht der Gottheit beilegt. Er denkt sich also die Gottheit offenbar zunächst als ein mit Geist begabtes Wesen, das einen Willen besitzt,[111] und damit dieser Wille von durchaus Nichts in seiner Thätigkeit gehemmt werde, allmächtig sey, so lässt er dies Wesen einzig seyn; eben damit nichts ausser ihm Befindliches vorhanden sey, das seinen Willen hemmen könne. Ueber die Natur dieses göttlichen Geistes, über seine Substanz erfahren wir aber ebenfalls Nichts. Wir sehen demnach, dass Xenophanes zunächst von dem intellektuell-moralischen Ideenkreise, von dem Erscheinungskreise des geistigen Lebens ausgeht, also aus dem Erscheinungskreise des Menschenlebens, da wir das Geistesleben mit den Erscheinungen des Bewusstseyns und Willens unmittelbar nur beim Menschen wahrnehmen. Bis jetzt ist sein Gottesbegriff nur ein gesteigerter Mensch-Begriff, wie der Gottesbegriff im populären Ideenkreise zu allen Zeiten; der gesteigerte Zeus des griechischen

Volksglaubens. Nun tritt aber ein weiterer neuer Bestandtheil hinzu. Xenophanes fasst nämlich die Gottheit nicht blos als ein geistiges Wesen mit Intelligenz und Willen auf, wie er dies, übereinstimmend mit den Angaben der Alten, in noch erhaltenen Versen seines Gedichtes wirklich thut,[212] — sondern auch, nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Aristoteles,[213] als ein materielles Wesen (*σῶμα*); indem er, wie Aristoteles erklärend beifügt, hiermit die Gesammtheit des Vorhandenen, das materielle Weltall, die Weltkugel, meint, dem dann, da Xenophanes dasselbe für beseelt und lebend erklärt, die Funktionen der Intelligenz und des Willens ganz eben so zukommen, wie dem menschlichen Organismus.

Diese für uns ganz unerwartete und befremdende Wendung, welche der Monotheismus bei Xenophanes nimmt, wird aber von den alten Berichterstattern einstimmig bezeugt. Es wird ausdrücklich gesagt, dass er die Gottheit und die Welt identificirt habe. Die Gottheit und das All, die Weltkugel, sind ihm Eins. Xenophanes ist der Schöpfer der von der eleatischen Schule weiter ausgebildeten Lehre von der Einheit des Alls und der Gottheit, der All-Einheits-Lehre; und eben durch diese Vereinerleiung von Welt und Gottheit wird diese letztere geradezu ein materielles Wesen, oder wie sich Aristoteles ausdrückt:[213] Xenophanes sagt, die Gottheit sei ein körperliches Wesen, indem er unter ihr dieses gesammte Weltall oder das Vorhandene versteht (*Αὐτὸς γὰρ σῶμα λέγει εἶναι τὸν θεὸν, εἴτε δὲ τόδε τὸ πᾶν εἴτε τὸ ὂν δήποτε αὐτὸν λέγων*). Diese Aussage des Aristoteles muss man zur Beseitigung aller unklaren Vorstellungen wohl fest halten. Die Zahl der Zeugen für diese Xenophaneische Lehre bildet eine ganze Reihe. Schon Plato[214] führte die eleatische Lehre, dass das All eine Einheit bilde, ein Eines sei, auf Xenophanes zurück; und Aristoteles[215] berichtet: im Hinblick auf das ganze Himmelsgewölbe, d. h. auf die vom Himmelsgewölbe abge-

schlossene Weltkugel, habe Xenophanes gesagt, dies alles eine einzige Einheit Bildende sei die Gottheit. Eben so berichtet Theophrast:[216] Xenophanes habe gelehrt, das All bilde eine Einheit, ein einziges Eine, und dies zu einer Einheit verbundene All sei die Gottheit. Demgemäss legt Timon in seinen Sillen[217] dem Xenophanes die Worte in den Mund: wohin er auch sein Sinnen gewandt habe, immer habe sich ihm Alles in ein und dasselbe ewige, gleichartige Wesen aufgelöst; was Sextus Empirikus dahin erklärt:[218] Xenophanes habe gegen die gewöhnliche Vorstellungsweise gelehrt: das All bilde eine Einheit, und die Gottheit sei mit diesem All identisch. Eben so sagt Cicero:[219] nach Xenophanes bilde das All eine unentstandene ewige Einheit, und dies sei die Gottheit; und Galen sagt:[220] der an allem Uebrigen zweifelnde Xenophanes habe nur an dem Satze festgehalten: das All bilde eine Einheit, und dies sei die Gottheit.

Mit dieser von Xenophanes aufgestellten und von den Eleaten weiter ausgebildeten All-Einheits-Lehre tritt nun die gewöhnlich so genannte pantheistische Weltanschauung im engeren Sinne, welche auf der Vereinerleiung von Gottheit und Welt beruht, zum ersten Male in der Geschichte auf. Denn die älteren Denker, ein Thales, Anaximander, Pherekydes, hatten bisher, wie wir sahen, nach dem Vorgange der Aegypter Gottheit und Welt strenge geschieden gehalten; in der Urgottheit hatten sie alles Unendliche, Ewige, Anfangs- und Ende-lose zusammengefasst, in der Welt alles Endliche, Entstandene und wieder Vergängliche. Und gerade bei dem weiteren Fortgange der Denk-Entwicklung und ihren Fehl-Versuchen wird die einfache Grossartigkeit und naturwüchsige Gesundheit dieser alten, wenn auch noch rohen und unvollkommenen Grundanschauung immer mehr ins Licht treten. Xenophanes ist also der Schöpfer der pantheistischen Denkweise im modernen Sinne, und die bedeutende Stellung, welche er unter den Denkern einnimmt, braucht demnach

kaum noch hervorgehoben zu werden. Denn die von ihm ausgesprochene Gottes-Auffassung hat sich auf dem unverrückten Boden derselben Grund-Ansicht: der Vereinerleiung von Gottheit und Welt durch die seitdem verflossenen zwei Jahrtausende bis auf die Gegenwart unausgesetzt forterhalten, und ist, wie Jedermann weiss, von den hervorragendsten Denkern der neueren und neuesten Zeiten in verschiedenartigen Umgestaltungen wieder aufgestellt und fortgebildet worden. Der in den letzten Jahrhunderten und noch jetzt in den populären Ideenkreisen herrschende wesentlich von logisch-moralischen Betrachtungen ausgehende idealistische Theismus, in welchem sich durch die noch allgemein verbreiteten fehlerhaften Begriffe vom Geiste und seinem Verhältnisse zur Materie der Gottesbegriff bis zu einer so ganz leeren Abstraktion verflüchtigt hat, dass man sich gar keine Rechenschaft mehr geben kann, wo denn Gott in dem durch die moderne Wissenschaft jetzt selbst als unendlich erkannten Weltraume noch bleiben soll, hat dieser pantheistischen Weltansicht auch in den nicht streng philosophischen, mehr literärischen und selbst religiösen Kreisen Anhänger ersten Ranges verschafft und nicht blos ein Lessing und Göthe, sondern auch ein Herder und Schleiermacher, Männer, denen ihr Gottesbegriff nicht eine müssige Abstraktion, sondern eine Sache des Herzens und ein Fundament ihrer praktischen Thätigkeit war, neigen unverhüllt nach dieser Seite, auf welcher die neuere Naturforschung, soweit sie nicht geradezu materialistisch ist, ohnehin schon steht. Ohne Zweifel ist ein mehr oder oder weniger unklar gefühltes Bedürfniss nach einem realistischen Gottesbegriffe, nach einem Gottesbegriffe, wie er sich bei der Betrachtung der realen Welt, in dem wunderbaren Haushalte dieses unendlichen lebensvollen Weltbaues in tausend Spuren dem Geiste und dem Herzen des Forschers aufdrängt, der wahre, tiefe Grund dieser allgemeinen Erscheinung, und diese daher einer nachdenk-

lichen Erwägung in jeder Weise werth. Ueber die ausgebildeten pantheistischen Systeme der neueren Denker sich ein Urtheil zu bilden, fällt selbst guten Köpfen schwer; man denke nur an Göthes Geständniss, dass er nie den Dünkel gehegt, das System seines Lieblingsphilosophen Spinoza vollkommen zu verstehen. Die schwer übersehbare Menge der Detailbegriffe, der aus den Grundanschauungen hervorgehenden Konsequenzen, erlaubt selten bis zu diesen Grundanschauungen selbst vorzudringen und über sie zur vollkommenen Klarheit zu gelangen. Dagegen ist es gerade ein Vortheil solcher historischer Darstellungen, wie die vorliegende, dass sie durch die Verfolgung der geschichtlich stattgefundenen Entwicklung philosophischer Ideen den Leser mit denselben noch gleichsam in ihrer Wiege, bei ihrem ersten Entstehen vertraut machen, wo sie noch in ihrer unentwickeltsten einfachsten Gestalt befindlich, von aller Detail-Ausbildung frei, nur die nackten Umrisse ihrer allerwesentlichsten Bestandtheile dem Auge darbieten. Hierdurch wird aber selbst dem ungeübteren heutigen Leser ein Urtheil über ihre inneren Mängel möglich, da er, selbst vor den grossen und originalen Genien jener früheren Zeiten, die Vortheile einer hochgesteigerten Denkbildung voraus hat, die nach so vielen Jahrhunderten durch die vereinten Anstrengungen so vieler am Bau der Wissenschaften unablässig arbeitenden Denker jetzt als das aufgehäufte Erbe der Vergangenheit zum Gemeingute der modernen Gesittung geworden ist. Jn jenen früheren Zeiten dagegen waren die Denk-Probleme, die Bildung der wissenschaftlichen Begriffe, und die Fähigkeit der Sprache, sie auszudrücken, alle gleichmässig erst noch in der Entwicklung begriffen, und legten der Geisteskraft des Einzelnen, selbst wenn sie eine ganz ungewöhnliche war, die unlösbarsten Fesseln an. Vielleicht erregen die ersten noch so unsicher wankenden Schritte dieser alten Denker dem heutigen Leser manchmal ein Lächeln; aber

ganz sicher werden wir Heutigen in späteren Jahrhunderten, — wenn wir dann noch gelesen werden, — den Lesern dasselbe Schauspiel darbieten. Jedenfalls aber sind gerade diese Fehlgedanken der alten Denker für uns äusserst belehrend, weil sie ihrer Einfachheit wegen uns noch leichter verständlich sind, oder doch wenigstens leichter verständlich gemacht werden können. So ist es auch bei Xenophanes im höchsten Grade belehrend, dass die hauptsächlichsten seiner falschen Begriffe und Schlussfolgerungen gerade dadurch falsch werden, dass er Gottheit und Welt vereinerleit; dass er das Endliche: die bei den Alten ja als endlich gedachte Welt, eine wenn auch noch so riesig grosse, doch immer von der äussersten Fixsternwölbung eingeschlossene endliche Kugel, — und das Unendliche: jene nach der Vorstellung der Alten die Weltkugel rings umschliessende gränzenlose räumliche Unendlichkeit als ein einziges, die Gottheit bildendes Ganze denken zu können glaubte, und dadurch zwei ganz heterogene Begriffs-Elemente: das Endliche und das Unendliche, mit einander vermengte; wodurch denn, wie wir sehen werden, rein willkührliche, innerlich undenkbare Begriffszwitter und unlösbare Widersprüche entstehen mussten. Und diesen Fehler begeht die pantheistische Weltanschauung noch heute, ja in den letzten spekulativen Systemen wurde dieser Fehler auf die äusserste Höhe gesteigert, und hatte den unaufhaltbaren Fall dieser Systeme zur Folge. Auch in ihnen ward das Endliche mit dem Unendlichen vermischt: die Welt, der Inbegriff jener zahllosen, wenn auch noch so grossen, doch immer begränzten kugelförmigen und also endlichen Weltkörper, und das Menschengeschlecht, diese endliche, wenn auch für uns noch so zahllose, aber doch immer von einem bestimmten Anfangs-Zeitpunkte beginnende und bei einem bestimmten End-Zeitpunkte aufhörende Reihe von Individuen, sollten der Ausdruck, die Manifestation des Unendlichen, der Gottheit seyn!

Diesem pantheistisch aufgefassten Einigen Gotte legt nun Xenophanes dennoch ausdrücklich auch innere Einheit des Wesens, innerliche Gleichartigkeit bei (τὸν θεὸν, ἕνα ὄντα ὅμοιον εἶναι πάντῃ), da auch in den Theilen der Gottheit keiner über den anderen herrschen, keiner dem andern untergeordnet seyn könne.[221] Allen Theilen der Gottheit schreibt er daher geistiges Leben und Intelligenz gleichmässig zu:[221]

Ganz ist er sehend, ganz kommt ihm Gehör, ganz
kommt ihm Verstand zu,

d. h. offenbar demnach auch dem materiellen Theile der Gottheit, der Welt. Die Vorstellung von einer beseelten Welt, welche dem ägyptischen Ideenkreise gemäss und im Gegensatze zur populären griechischen Denkweise bei Thales und Anaximander vorkommt, wird also hiermit ebenfalls von Xenophanes angenommen. Mit dieser Vorstellung von einer Beseeltheit der Welt durch die Gottheit ist aber auch zugleich die einer Weltregierung, einer Lenkung und Leitung alles in der Welt Befindlichen verbunden, wie wir denn dieselbe Vorstellung von einer Weltregierung zugleich mit der von der Weltbeseelung auch bei Thales und Anaximander vorfanden. Dies beweist ein erhaltener Vers aus dem Lehrgedichte des Xenophanes:

Sonder Bemühn mit des Sinnes Verstand regieret
er Alles.[222]

Es ist also ausser allem Zweifel, dass Xenophanes die Gottheit trotzdem, dass sie nach ihm zugleich ein geistiges und ein körperliches Wesen seyn soll, dennoch als ein einartiges Wesen aufgefasst wissen will, dessen Theile, also offenbar zunächst die beiden der gewöhnlichen Denkweise so wesensverschieden erscheinenden Bestandtheile: Geist und Materie, thatsächlich dennoch einander gleich seyen. Es ist dies offenbar ein mit Bewusstseyn aufgestellter Gegensatz zu der Gotteslehre seiner Vorgänger: des Thales und Anaximander, welche, wie wir gesehen haben, nach dem Vorgange der ägyptischen Glaubenslehre,

die Gottheit als ein aus den vier verschiedenen Urbestandtheilen alles Vorhandenen: aus Geist und Stoff, Raum und Zeit, zusammengesetztes Ganze dargestellt hatten. Nur durch diesen Gegensatz erhält die Xenophaneische Lehre erst ihr richtiges Verständniss. Thales und Anaximander hatten durch den Kollektivbegriff ihrer Viereinigkeit nur eine sehr unvollkommene Einheit des Gottesbegriffes erreichen können; wenn auch Anaximander versucht hatte, sich dieser Einheit durch den Begriff des Unendlichen zu nähern, den er wegen der allen Ursubstanzen gemeinsamen Wesens-Eigenschaft der Unendlichkeit, als das eigentliche Wesens-Prädikat der Gottheit betrachtete. Das Unbefriedigende dieses Kollektivbegriffes hatte den Xenophanes, wie wir sahen, zur Aufstellung seines Monotheismus geführt, und gegen denselben Kollektivbegriff jener in der Gottheit zusammengefassten disparaten Urbestandtheile der Dinge ist ganz deutlich auch diese Lehre von der Einartigkeit Gottes gerichtet. Diese Opposition gegen den Gottesbegriff der früheren Denker ist vollkommen berechtigt, und das Streben, seinen Mängeln abzuhelfen, ist der Ausdruck eines wirklichen Denkbedürfnisses.

Nichtsdestoweniger ist die Art und Weise, wie Xenophanes dies Denkbedürfniss zu befriedigen sucht, im höchsten Grade verfehlt. Abgesehen davon, dass die von ihm versuchte Beweisführung wiederum nur eine formale Begriffs-Folgerung ist, indem er aus dem früher aufgestellten Satze: Es liege in der Natur der Gottheit, zu herrschen, und nicht beherrscht zu werden, nun den Schluss zieht: dass auch unter den Theilen der Gottheit keiner den andern beherrschen und keiner vom andern beherrscht werden könne, und dass sie also durchaus **gleich** seyn müssten (ὅμοια), so ist dies nur ein Beweis ihrer **Macht**-Gleichheit, aber nicht ihrer **Wesens**-Gleichheit, ihrer **Gleichartigkeit**, die er offenbar im Vorhergehenden meint, wenn er sagt: **als Einer müsse Gott auch überall gleich** (ὅμοιον), d. h. **gleichartig seyn**,

überall gleichmässig sowohl hören, als sehen, als die sonstigen Empfindungen haben. Dies ist geradezu eine durch Verwechslung verwandter Begriffe veranlasste, — nicht klar gewordene Beweis-Erschleichung. Aber auch selbst die Haltbarkeit des Beweises zugegeben, so leidet er an einem inneren Widerspruch. Denn wenn in den Theilen des göttlichen Wesens, zu denen ja gerade nach Xenophanes selber die Welt gehört, keiner von dem andern soll beherrscht, keiner dem andern untergeordnet seyn, so ist dann auch die von Xenophanes angenommene Weltregierung unmöglich, da bei ihr die Beherrschung der Welt, des materiellen Theiles der Gottheit, durch deren Intelligenz und Willen, den göttlichen Geist, durchaus wesentlich ist.

Wäre aber auch der formale Beweis, dass die Gottheit nothwendig einartig seyn müsse, wirklich geliefert, so wäre damit immer noch nicht die mindeste Aufklärung gegeben, wie es denn überhaupt möglich sei, dass die gewöhnlich für so wesensverschieden gehaltenen Grundbestandtheile des Weltalles, das nach Xenophanes mit der Gottheit identisch ist, in der Gottheit zu einem einartigen Ganzen zusammenfielen. Je mehr das Nachdenken sich auf diese Frage richtet, je mehr sie als der eigentliche Schwer- und Mittelpunkt der ganzen Gotteslehre erscheint, um so unwahrscheinlicher wird es, dass Xenophanes über diesen wichtigsten Theil seines Ideenkreises sich gar keine Rechenschaft sollte gegeben haben; das Streben nach Einheit ist zu nachdrücklich von ihm ausgesprochen, und ein so lebhaft gefühltes Denkbedürfniss konnte ihn unmöglich auf halbem Wege stehen lassen. Eine sorgfältige Prüfung der überlieferten Nachrichten und Bruchstücke gibt nun auch in der That den bisher vermissten Aufschluss.

Aus dem Vorhergehenden ist klar, dass Xenophanes die von ihm aufgestellte Einartigkeit Gottes nur dadurch beweisen konnte, dass er das All des Vorhan-

denen auf eine einzige Substanz zurückführte. Die von Thales und Anaximander aufgestellten vier Urbestandtheile der Dinge: Stoff und Geist, Raum und Zeit, welche bei ihnen vereinigt die Gottheit ausmachen, mussten demnach auf einen einzigen zusammengezogen werden. Der Zeitbegriff ist offenbar der unselbstständigste unter allen vieren; er ist gar kein Substanz-Begriff, sondern bezeichnet nur die Dauer der drei übrigen, und kommt daher bei Xenophanes gleich im Beginne seiner Gotteslehre, als eine blose Wesens-Eigenschaft der Gottheit, als ihre Ewigkeit, vor.[208] Es begreift sich also ohne Weiteres, dass Xenophanes die Zeit nicht als ein selbstständiges Wesen gelten liess. Aber auch den Raum, das Leere, wie ihn Thales und Anaximander nennen, hielt Xenophanes für nichts weniger, als für einen Substanz-Begriff, da er ihn geradezu mit dem Nichts identificirte und „Nicht-Seiendes“ (μὴ ὄν) nannte, offenbar weil er ihn, als „leer“, das absolute Nichts enthaltend dachte, eine Begriffsunklarheit, die auch noch bei späteren Denkern mehrfach vorkommt. „Das Unendliche,“ heisst es im Auszuge bei Aristoteles,[223] „sei das Nichts; denn das Nichts habe „weder Anfang noch Mitte, noch Ende, noch irgend einen „anderen Theil; und gerade ein Solches sei auch das „Unendliche.“ Dieser wunderliche Zwitterbegriff eines existirenden und gar unendlichen Nichts, den schon Parmenides bekämpft, weil er auch von einem Denker unter seinen Zeitgenossen, dem Xeniades von Korinth, angenommen war, rührt demnach von Xenophanes her, und es wird nun vollkommen begreiflich, wie Xenophanes glauben konnte, den Raum, diesen Plagegeist auch noch der späteren Metaphysiker bis auf Kant herab, auf diese Weise glücklich beseitigt zu haben. Von jenen vier Grundbestandtheilen der Dinge waren dem Xenophanes nur noch zweie übrig: Stoff und Geist.

Und nun wird Licht. Einer ausdrücklich überlieferten Nachricht zu Folge hielt Xenophanes die Seele für ein luft-

artiges Wesen, für den Lebensodem (ἡ ψυχὴ πνεῦμα),[224] also ganz wie Anaximenes, Anaxagoras, Archelaos, Diogenes, denen die Seele luftartig war (ἀερώδης), oder wie die Stoiker, welche die Seele ganz eben so einen Hauch, einen Odem (πνεῦμα ἔνθερμον) nannten, oder, wie die ältesten Kirchenlehrer, z. B. ein Tertullian, der Seele und Luft, Odem (anima) ebenfalls identificirte. Xenophanes war also weit davon entfernt, Seele und Geist als etwas absolut Immaterielles aufzufassen, den Begriff der Immaterialität in unserm heutigen Sinne kannte überhaupt das ganze Alterthum noch nicht, und auch Späteren, nicht blos den Epikuräern, sondern auch den Stoikern und den älteren Kirchenlehrern, z. B. dem Tertullian, war die Seele geradezu ein Körper (σῶμα, substantia corporea). Der scharfe Gegensatz, den wir jetzt zwischen Seele und Leib, Geist und Materie zu machen gewohnt sind, lag also der Denkweise des Xenophanes und seiner Zeitgenossen völlig fern. Da ihm nun auch die Materie, wie wir gesehen haben, nicht wie uns ein Starres und Todtes, sondern ein Lebendes und Beseeltes war, wie seinen Vorgängern Thales und Anaximander auch, so musste ihm der Unterschied zwischen Geist und Materie, den seine Vorgänger festgehalten hatten, ganz verschwinden, ihre Identität drängte sich ihm fast von selber auf; Geist und Materie waren ihm eine und dieselbe Substanz. Wenn er sich aber die Seele, den Geist, nicht als eine von der Materie getrennte, selbstständige Substanz dachte, so ist offenbar, dass er auch die geistigen Thätigkeiten: Intelligenz und Wille, nicht als Funktionen einer gesonderten, selbstständigen geistigen Substanz, sondern nur als unmittelbare Funktionen der Materie selber denken konnte. Nun klärt es sich also auf, wie er von der Gottheit, trotzdem, dass er sie mit der Weltkugel identificirt und geradezu als ein materielles körperliches Wesen auffasst, doch sagen konnte: Ganz ist sie sehend, ganz kommt ihr

Gehör, **ganz** kommt ihr Verstand zu. Nun begreift es sich vollkommen, wie er der Gottheit trotz ihrer Materialität nichtsdestoweniger geistige Thätigkeiten: Intelligenz und Willen beilegen und doch sagen konnte: sie **sei ein durchaus gleichartiges Wesen** (ὅμοιον εἶναι πάντῃ). Nun erst ergibt sich also der volle Sinn der von Aristoteles gegebenen Nachricht:[213] „Xenophanes sagt, die „**Gottheit sei ein körperliches Wesen, ein** „**Körper** (σῶμα), **indem er dieses gesammte** „**Weltall oder das Vorhandene unter ihr ver-** „**steht.**" Xenophanes ist also der erste ausgesprochene Materialist, die Gottheit fiel ihm ganz mit der Welt, dem All des Vorhandenen, zusammen, und war ihm einartig, denn sie war ihm ein materielles Wesen, ein Körper (σῶμα). Nie hat wohl das Problem der Einheit und Einartigkeit Gottes, jenes oben auseinander gesetzten göttlichen Substanzbegriffes eine handgreiflichere Lösung gefunden und nie haben sich im Kopfe eines Denkers Monotheismus, Pantheismus und Materialismus zu einem befremdlicheren Ganzen verbunden, als in dieser wundersamen Gotteslehre des Xenophanes. In der That vereinigt sie Gegensätze, die man nach den gewöhnlich herrschenden Begriffen für völlig unverträglich hält, und in dieser Beziehung gibt sie einen höchst unerwarteten Anstoss und zugleich einen sehr reichen Stoff zu den wichtigsten Ueberlegungen.

Nachdem sich nun auf diese Weise der eigentliche Kern des Xenophaneischen Gottesbegriffes herausgestellt hat, so ergibt sich nun fast von selbst auch das Verständniss der übrigen Eigenschaften, welche Xenophanes der Gottheit beilegt, und welche, — so bald man sie von einem anderen Standpunkte aus auffasst, als von seinem, ihm so ganz eigenthümlichen, — nicht blos räthselhaft, sondern geradezu sinnlos erscheinen.

Zunächst erklärt er die Gottheit für kugelförmig (σφαιροειδής).[215] Da nach Xenophanes die Gottheit ein

körperliches Wesen ist, wie Aristoteles sagt (ἐπεὶ δὲ σῶμά ἐστι),[213] nämlich gerade das Weltall (τόδε τὸ πᾶν), dies Weltall aber, nach der Vorstellung der Alten, eine mit dem Fixsternhimmel abgeschlossene Kugel bildet, die Weltkugel, so ist für Xenophanes die Kugelgestalt der Gottheit mit der Kugelgestalt der Welt zugleich etwas unmittelbar durch die Sinnes-Wahrnehmung Gegebenes. Mit der materiellen Auffassung der Gottheit hängt also die ihr beigelegte so befremdende Kugelgestalt auf's Engste zusammen. Denn, so sagt schon Aristoteles[226] mit seinem gewöhnlichen gesunden Menschen-Verstand, wenn dem Xenophanes die Gottheit immateriell, unkörperlich wäre (ἀσώματος γὰρ ὤν), wie könnte sie ihm kugelförmig seyn? (πῶς ἂν σφαιροειδὴς εἴη.) Natürlich; nur weil ihm die Gottheit mit der Weltkugel identisch ist, darum hat sie für ihn Kugelgestalt. Nun gibt aber Xenophanes auch noch einen Grund an, warum sie kugelförmig seyn müsse; und zwar wieder durch eine Folgerung, eine Begriffs-Analyse, einen sogenannten apriorischen Beweis, ganz gleich den vorhergehenden Beweisen und ganz eben so schief und verfehlt, wie diese; denn in allen diesen formalen Theilen ist Xenophanes das wahre Musterbild eines modernen spekulativen Philosophen. „Weil nämlich," wie Xenophanes zuletzt auseinandersetzte, „die Gottheit „überall vollkommen gleich vorhanden sei, nicht ungleich: „an dem einen Orte mehr, am anderen weniger oder gar „nicht, desshalb müsse sie kugelförmig seyn."[225] Auch dies ist wieder eine auf Vertauschung verwandter Begriffe gegründete und unklar gebliebene Beweis-Erschleichung. Der Fehler liegt darin, dass Xenophanes dem Ueberall-gleich-seyn der Gottheit, das er im Vorhergehenden bewiesen zu haben glaubt, d. h. ihrer innerlichen Wesens-Gleichheit, ihrer innerlichen Gleichartigkeit, Einartigkeit, nun eine andere Wortbedeutung: die von räumlicher Gleichheit, d. h. von überall gleicher räumlicher Ausdehnung unter-

schiebt; dass aber innerliche Gleichartigkeit mit jeder beliebigen äusseren Gestalt verbunden seyn könne, ein Schluss von der einen auf die andere also nicht statthaft sei, weist schon Aristoteles[227] sehr gut nach. Wir sehen also, dass die apriorische Spekulation, das auch in der neueren Zeit so viel gehandhabte und missbrauchte reine Denken, schon gleich bei seinem ersten Auftreten an denselben Gebrechen litt, an denen es auch jetzt noch krankt.

Da nun die Gottheit kugelförmig sei, meint Xenophanes weiter,[228] „könne man sie weder unendlich „und unbegränzt noch begränzt nennen. Denn unendlich „sei nur das Nichts, der leere Raum; denn das Nichts „habe weder eine Mitte, noch einen Anfang und ein Ende, „noch überhaupt irgend einen Theil; ein Solches sei aber „auch gerade das Unendliche. Wie das Nichts, das „Nicht-Seiende, könne aber das Vorhandene, das Seiende, „nicht seyn, d. h. also nicht unendlich. Von gegenseitiger „Begränzung könne man aber auch nur reden bei Mehrerem. „Dem einzigen Einen, der Welt-Gottheit könne aber nicht „die Begränztheit des Mehreren und Vielen beigelegt „werden, da das Einzige nichts habe, wodurch es begränzt „werden könne.“ Nur aus dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ergibt sich das Verständniss der befremdenden Begriffs-Bestimmungen dieser Beweisführung, die nicht allein an sich unrichtig ist, sondern auch zu Widersprüchen führt, welche geradezu als unlösbar hingestellt werden. Zunächst ist es klar, dass der erste Theil dieser Beweisführung wieder gegen den Lehrbegriff des Anaximander gerichtet ist, der gerade die Unendlichkeit, die zeitliche sowohl, wie die räumliche, als das Haupt-Attribut seines zusammengesetzten Gottesbegriffes aufstellt, und die Gottheit darum mit dem Namen des Unendlichen bezeichnet. Dies hat seinen guten Grund bei ihm, da er die Gottheit nicht blos, gleich Xenophanes, für zeitlich unbegränzt, sondern auch für räumlich gränzenlos, räumlich

unendlich betrachtet, da ihm der unendliche Raum, den die Gottheit mit ihrem Wesen erfüllt, etwas Reales ist; ganz übereinstimmend mit der gewöhnlichen, nur nicht klar zum Bewusstseyn gebrachten Denkweise, welche den Raum als das einzige absolut Reale betrachtet, weil zwar alles den Raum Erfüllende weggedacht werden kann, der leere unendliche Raum selbst aber durchaus nicht. Er ist auch in der That unsere letzte allgemeine Vorstellungsform, die wir als etwas in der Aussenwelt Wahrgenommenes in uns aufnehmen, ohne sie weder ganz denken, noch weiter begreifen zu können. Nun sahen wir aber im Vorhergehenden, dass Xenophanes, um zu seinem einheitlichen Substanz-Begriffe zu gelangen, ein Interesse hatte, die reale Existenz des Raumes zu beseitigen, durch den er sonst gleich seinen Vorgängern gezwungen worden wäre, die Gottheit als etwas Zusammengesetztes aufzufassen. Er läugnet also diese Existenz, und der Grund dazu ist die angebliche Begriffsgleichheit des Raumes und des Nichts; beide haben keine Mitte, keinen Anfang und kein Ende, und bestehen überhaupt nicht aus Theilen; Raum und Nichts sind daher identisch, und der Raum existirt gar nicht, denn das Nichts ist nirgends (*τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμῆ εἶναι* [222]). Von dieser Grundannahme geht nun die ganze Beweisführung aus. Diese Grundannahme einer Identität des unendlichen Raumes mit dem Nichts beruht aber auf einem logischen Fehler, den schon Aristoteles aufdeckt.[223] „Es ist," sagt er, „ungereimt, die Unendlichkeit „mit dem Nichts zusammenzustellen, denn nicht Alles, was „kein Ende, keine Gränze hat, nennen wir darum unendlich; „eben so wenig wie wir das Nichts desshalb ungleich „nennen können, weil es nicht gleich ist"; d. h. wenn einem Begriffe ein Prädikat (wie hier das des Endes, der Gränze) nicht zukommt, weil es in den Umfang des Begriffes (hier in den des Nichts) gar nicht hineinfällt, indem die beiden Begriffe gar keine Verwandtschaft mit einander haben, so kann man den Begriff desshalb noch

nicht mit dem Gegentheile des Prädikates in Verbindung setzen (wie hier den des Nichts mit der Unendlichkeit). Und eben so wenn zweien Begriffen (wie hier den Begriffen Nichts und Unendlichkeit) dieselben negativen Pradikate zukommen (wie hier: keinen Anfang, keine Mitte und kein Ende und überhaupt keine Theile zu haben), so sind beide Begriffe desshalb noch nicht identisch; denn die Negation eines Merkmales kann nicht blos aus entgegengesetzten Eigenschaften des Subjektes, sondern auch aus völliger Nicht-Verbindbarkeit von Subjekt und Prädikat herrühren. Die Dinte ist nicht weiss, weil sie schwarz ist; die Tugend ist auch nicht weiss, aber nur, weil sie überhaupt gar keine Farbe haben kann, weil die Begriffe Tugend und Farbe gar keine Verwandtschaft mit einander haben, also auch mit einander gar nicht verbunden werden können. Wenn daher auch den Begriffen Dinte und Tugend beiden die negativen Prädikate nicht weiss zu seyn zukommen, so sind Dinte und Tugend darum noch nicht identisch. Die Wichtigkeit des von Xenophanes begangenen Denkfehlers mag diese etwas handgreifliche Erläuterung zu des Aristoteles Nachweisung entschuldigen.

Nicht minder falsch ist nun auch die weitere Folgerung: dass der Gottheit eben so wenig das Prädikat der Begränztheit, der Endlichkeit zukomme, weil Nichts da sei, was sie begränzen könne, indem ja Xenophanes den unendlichen Raum, den die Alten als die Weltkugel rings einschliessend dachten und denken mussten, für mit dem Nichts einerlei erklärt hatte. Aristoteles weist ganz richtig nach,[230] dass die Begränztheit, Endlichkeit eines Körpers nur von dessen eigener Gestalt abhängt und nicht von dem Vorhandenseyn eines anderen begränzenden Körpers; wenn die Gottheit eine Kugel ist, so ist sie nothwendig endlich und begränzt, ob nun etwas anderes Begränzendes vorhanden ist oder nicht. Deswegen ist also auch die Annahme ungegründet, dass nur bei mehreren Dingen von Begränzung die Rede seyn könne; von

gegenseitiger Begränzung allerdings, aber von Begränztheit überhaupt nicht; da ja die Begränztheit der Gestalt des Körpers selbst anhaftet, folglich dem Einzelnen eben so gut zukommen kann, als einer Vielheit, wie auch dies Aristoteles ganz richtig erinnert.[231] Schliesslich bedarf es noch kaum der besonderen Bemerkung, — da sie sich jedem aufmerksamen Leser schon von selbst wird aufgedrängt haben, — dass Xenophanes unter dem Mehreren, welches er seinem Einen, d. h. seinem Gottheitsbegriffe entgegensetzt, bei dieser ganzen Beweisführung dem sachlichen Zusammenhange gemäss den aus den vier Ursubstanzen zusammengesetzten Gottheitsbegriff seiner Vorgänger, und insbesondere des Anaximander im Auge hat, wodurch das Prädikat der Unendlichkeit, das Anaximander der Gottheit beilegt, auch noch indirekt angegriffen wird, da Xenophanes bei einer Mehrheit von Substanzen die gegenseitige Begränzung und Beschränkung geradezu als nothwendig darstellt. Aber auch dies ist ein Irrthum; diese gegenseitige Begränzung und Beschränkung ist durchaus keine mit der gleichzeitigen Existenz eines Mehreren verbundene nothwendige Folge, sondern findet nur bei dem Nebeneinanderseyn materieller Dinge statt, welche Xenophanes freilich allein anerkennt, während Raum, Geist und Stoff zu gleicher Zeit an demselben Orte vorhanden seyn können, indem sie sich gegenseitig durchdringen, wie dies bei jedem lebenden Wesen, jedem Menschen unausgesetzt der Fall ist. So erweist sich des Xenophanes Behauptung: die Gottheit sei weder unbegränzt (unendlich), noch begränzt (endlich), in jeder Beziehung als falsch. Im Gegentheil muss die Gottheit jedenfalls, um so mehr wenn sie, wie nach des Xenophanes materieller Auffassung, ein Körper ist, entweder endlich oder unendlich seyn, wie schon Aristoteles[232] ganz richtig entgegnet; denn ein Mittleres gibt es nicht.

Ganz auf derselben unrichtigen Verschmelzung des Nichts mit dem leeren Raume und auf demselben ver-

meintlichen Gegensatze des Einen (der Welt-Gottheit) zum Nichts (zum leeren Raum) und zum Mehreren (der Mehrheit von Urwesen bei Anaximander) beruhen nun auch die weiteren Folgerungen des Xenophanes:[232] „dass „der Gottheit auch weder Bewegung noch Unbeweglichkeit „zukomme. Denn unbeweglich sei nur das Nichts, der „leere Raum, denn etwas Anderes komme weder zu ihm, „noch er zu etwas Anderem. Bewegung aber könne nur „stattfinden zwischen Mehrerem, indem Eines zum Anderen „sich hinbewege. Nun könne sich die Gottheit nicht in's „Nichts, in den leeren Raum, bewegen, denn das Nichts „sei nirgends; wenn sie aber in Bezug auf einander den Ort „veränderte, so würde dies eben voraussetzen, dass sie „nicht ein Einfaches, sondern ein Mehr-als-Einfaches sey. „Demnach, da sich nur bewegen könne, was zu zweit „oder zu mehr als Eines ist, ruhen aber und unbeweglich „seyn nur das Nichts, so könne das einzige Eine, die „Gottheit, da es weder dem Nichts noch dem Mehrfachen „gleich sei, weder ruhen noch sich bewegen"; oder wie Theophrast[233] in seiner kurzen Darstellung derselben Schlussfolgerungen mit des Xenophanes eigenen Worten sagt:

„Stets am nämlichen Ort zu verharren sonder Bewegung
„Und nicht wechselnd zu wandern bald hier bald dorthin, geziemt ihr."

Womit uns denn auch eine Probe gegeben ist, wie die logisch-metaphysischen Auseinandersetzungen des Xenophanes sich in den Versen seines Lehrgedichtes ausnahmen. Die rhythmische Darstellung wird wohl, wie im ähnlichen Lehrgedichte des Parmenides, nicht im Stande gewesen seyn, diese trockenen Beweisführungen mit einem besonders dichterischen Schmucke zu bekleiden, und wenn Cicero von Xenophanes weiter Nichts kannte, als dies Lehrgedicht, so erklärt es sich, dass er von dessen Versen nicht sehr erbaut war,[234] während doch andere Alte mit Lob von ihnen reden.[235] Jedenfalls aber ist dies kleine

Fragment ein thatsächlicher Beweis, dass diese trockenen Beweisführungen, welche der Aristotelische Auszug darstellt, wirklich in des Xenophanes Versen vorkamen, so befremdlich uns auch eine solche Metaphysik in Versen erscheint, und dass also auch in dieser Beziehung der Aristotelische Auszug allen Glauben verdient.

Zunächst sieht man auch hier, dass Xenophanes gegen die von Anaximander der Gottheit beigelegte ewige Bewegung polemisirt; denn Anaximander hatte es gerade als eine Wesens-Eigenschaft des Unendlichen betrachtet, ewig selbstthätig bewegt zu seyn, offenbar weil er Leben und Beseelung mit Thätigkeit und Bewegung identificirte, und auf diese Weise die Kreisbewegung der Weltkugel, welche die tägliche Sinnenwahrnehmung lehrt, unmittelbar aus dem Wesen der Gottheit herleiten wollte.

Diese Bekämpfung des Anaximandrischen Lehrbegriffes beruht nun zunächst auf einer völlig unrichtigen Auffassung des Begriffes der Bewegung. Xenophanes versteht nämlich, wie wir sehen, unter Bewegung nicht den Ortswechsel an sich, das Gelangen von einem Orte zum anderen, sondern wunderlich genug: das Gelangen eines Körpers zu einem anderen. Weil sich Xenophanes die selbstständige Existenz des Raumes durch den Zwitterbegriff seines Nichts wie unter einer Nebelkappe verschwinden macht, so benimmt er sich selbst die Möglichkeit, sich einen Körper im leeren Raume bewegt zu denken, da es sich allerdings nicht begreifen lässt, wie ein Körper sich im Nichts bewegen sollte. Um also diesem Widersinn zu entgehen, fasst Xenophanes die Bewegung als ein blosses Verhältniss zwischen Körpern auf, als ein sich Nähern und Entfernen eines Körpers zu einem andern. Nach dieser Begriffsbestimmung könnte Bewegung also nur zwischen mehreren Körpern sattfinden, und wäre einem einzelnen Körper wegen seiner Vereinzelung absolut unmöglich. Dies nimmt nun auch Xenophanes in seiner obigen Beweisführung gegen die tägliche Erfahrung und allen gesunden Menschenverstand

wirklich an. Eben so unmöglich aber macht er sich durch diese Begriffsbestimmung auch die Bewegung eines einzelnen Körpers um seinen Mittelpunkt oder seine Achse, weil bei einer solchen Achsendrehung nur die einzelnen Theile des Körpers ihre Lage wechseln, der ganze Körper aber den Raum, den er erfüllt, nicht verlässt; gerade diejenige Bewegung, welche nach dem Sinnenscheine der Welt zukommt, und ihr demgemäss ganz allgemein von den Alten beigelegt wurde. Man würde daher zu zweifeln geneigt seyn, ob Xenophanes seine dem gesunden Menschenverstande widersprechende Konsequenz wirklich so weit getrieben habe, wenn nicht, wie wir sehen werden,[256] ausdrücklich berichtet würde, er habe die Kreisbewegungen von Sonne, Mond und Sternen, also die nach dem Augenscheine innerhalb 24 Stunden regelmässig sattfindende Umdrehung der Weltkugel um ihre Achse geradezu geläugnet, und sie in völlig geradlinige Bewegungen aufgelöst, denen nur ihr grosser Abstand für unser Auge eine scheinbare Krümmung gäbe. Man sieht also, dass Xenophanes mit seinen spekulativen Nachfolgern auch schon die Hartnäckigkeit gemein hatte, an den selbst geschaffenen Gedanken-Gespinnsten trotz aller Widersprüche des Augenscheines und des Menschen-Verstandes mit Zähigkeit festzuhalten und lieber den gesunden Menschen-Verstand als eine fehlerhafte Prämisse zu opfern, und dass die Spekulation schon gleich bei ihrer Geburt alle ihre künftigen Tugenden zu entwickeln begann.

Diese falsche Begriffsbestimmung der Bewegung ist also der Grundfehler in des Xenophanes Beweisführung. Ausserdem aber wimmelt sie auch noch, gleich den vorhergehenden, an unrichtigen Begriffs-Beziehungen und Begriffs-Vertauschungen, welche Aristoteles meistens schon richtig aufdeckt. Wenn Xenophanes sagt, das Nichts sei unbeweglich, so ist dies vom Raume verstanden richtig, von Nichts aber, wegen unrichtiger

Begriffs-Beziehung falsch; denn dem Nichts kann nur das Prädikat der Bewegung abgesprochen werden, weil beide Begriffe in gar keinem logischen Zusammenhang mit einander stehen; nicht aber desshalb auch das entgegengesetzte Prädikat der Unbeweglichkeit zugesprochen;[236] wie oben schon bei dem Prädikate der Unendlichkeit nachgewiesen wurde. Der dazu angegebene Grund: denn etwas Anderes komme weder zu ihm, noch er zu etwas Anderem, da er nirgends sei, ist von der unrichtigen Definition der Bewegung hergenommen, und bezieht sich halb auf den leeren Raum, halb auf das Nichts, mit dem derselbe identificirt wird; er ist zur Hälfte sachlich falsch, denn wenn auch der leere Raum zu nichts Anderem kommen kann, so kann doch etwas Anderes sehr wohl zu ihm kommen; und im Uebrigen wegen der nicht zum Bewusstsein gekommenen Begriffs-Verwechslung zwischen Raum und Nichts ganz falsch; denn zu sagen, dass ein Nichts, das die Weltkugel rings in's Unendliche umschliesst, nirgends sei, ist nur eine leere Phrase. Der darauf folgende Satz, der die Ortsveränderung nur zwischen Mehrerem für möglich erklärt, einem Vereinzelten also abspricht, ist, wie schon auseinandergesetzt wurde, ebenfalls falsch. Der darauf folgende Schluss endlich, dass dem Einen, der Gottheit, wegen seiner Verschiedenheit vom Nichts und Mehreren, weder die Eigenschaft des Nichts: die Unbeweglichkeit, noch die Eigenschaft des Mehreren: die Bewegung zukommen könne, was eben das Ergebniss der ganzen Beweisführung seyn soll, ist ebenfalls aus doppeltem Grunde falsch; nicht blos wegen seiner Herleitung aus unrichtigen Prämissen: den unrichtigen Begriffsbestimmungen der Bewegung und des Nichts als des leeren Raumes; sondern auch wegen der Unrichtigkeit des logisch formalen Grundes: als ob Begriffe, die zu einander gar nicht in einem so absoluten Gegensatze stehen, dass sie einander widersprächen, oder sich gegen-

seitig aufhüben, wie das Eine und das Mehrere, oder selbst das Nichts nach des Xenophanes Auffassung als leerer Raum, gar keine Merkmale mit einander gemein haben könnten.[237] Wäre aber auch wirklich die Beweisführung formal richtig, so wäre doch das Ergebniss sachlich falsch, da das Weltall gerade im Gegentheil, nicht blos nach der alten, sondern auch und in noch weit höherem Grade nach der modernen Weltanschauung, als Ganzes betrachtet, unverrückt an seinem Platze verharrt und also unbeweglich, doch aber zugleich in allen seinen Theilen unausgesetzt bewegt ist.[238]

Dem Xenophanes ist also die Gottheit, um das Ganze mit Aristoteles[239] noch einmal kurz zusammenzufassen, ein unentstandenes und ewiges, allmächtiges und allervollkommenstes, absolut Einiges, und zwar nicht blos der Zahl nach Einiges (im Sinne des Monotheismus), sondern auch mit dem ganzen Weltalle Einiges (im Sinne des Pantheismus), d. h. von der Welt nicht verschiedenes, sondern mit ihr völlig identisches, also materiell-körperliches (im vollen Sinne eines ganz klar ausgesprochenen Materialismus), auch innerlich vollkommen einartiges und gleichartiges (also blos materielles), aber (weil die Materie selbst seelisch-lebendig ist) überall zugleich und ebenmässig mit Intelligenz und Willen thätiges Wesen; welches, als mit der Weltkugel identisch, Kugelgestalt habe, übrigens aber weder unendlich und gränzenlos, noch auch begränzt, weder unbeweglich, noch auch bewegt genannt werden könne.

Die befremdende Eigenthümlichkeit dieses nicht blos für die damaligen Zeitgenossen kühnen und neuen, sondern selbst noch für uns Heutige höchst überraschenden Gottesbegriffes kann wohl nicht bestritten werden. Die in ihm stattfindende Vereinigung von Denkrichtungen, welche gewöhnlich als einander ganz entgegengesetzt betrachtet werden, macht ihn auch noch für unser Nachdenken im höchsten Grade anregend, wie denn überhaupt

die geistige Gymnastik, welche das Studium dieser alten, uns so fremdartig erscheinenden Denker nöthig macht, sehr geeignet ist, einen guten Kopf aus dem Halbschlummer des überlieferten Ideenkreises aufzuwecken, und ihn von den allbetretenen und ausgefahrenen Geleisen des Herkömmlichen weg zu eigenen und neuen Bahnen hinzulenken. Grundbedingung zu einer solchen Anregung ist natürlich vor allen Dingen das Verständniss, und dies Verständniss wird nur durch die Einsicht in den geschichtlichen Entwicklungsgang möglich, der diese alten Denker untereinander verbindet; und nur die Auffindung der Beziehungen und Gegensätze, in denen ihre Lehrbegriffe zu einander stehen, schliesst dies Verständniss auf. So ist es jetzt klar, dass Xenophanes insbesondere gar nicht verstanden werden kann, wenn man nicht stets den aus einer Mehrzahl von Urwesen zusammengesetzten viereinigen Gottesbegriff der vorhergehenden Denker, insbesondere des Anaximander, vor Augen hat, zu welchem Letzteren Xenophanes mit allen seinen Hauptbegriffen entweder in direkter Beziehung, oder in direktem Gegensatze steht. Die gegebene quellenmässige Darstellung hat es bis in's Einzelnste nachgewiesen, wie Xenophanes von den Anfangsbegriffen der Anaximandrischen Urgottheitslehre ausgehend, seine eigene Gotteslehre Schritt vor Schritt in steter Beziehung und in stetem Gegensatz zu Anaximander ausgebildet hat.

In demselben Gegensatze zu seinen Vorgängern befand sich Xenophanes aber auch rücksichtlich seiner, wie wir gesehen haben, nicht minder eigenthümlichen Denkmethode. Da dieser Unterschied der Denkmethoden noch bis auf den heutigen Tag nicht blos zwischen verschiedenen Gebieten der Wissenschaft Statt findet, sondern auch verschiedene, gewöhnlich für ganz entgegengesetzt gehaltene Denkrichtungen kennzeichnet, so lohnt es wohl der Mühe, ihn hier bei seinem ersten Auftreten in der Geschichte etwas genauer in's Auge zu fassen.

Die Vorgänger des Xenophanes hatten ihre noch wenigen und rohen Allgemeinbegriffe aus der Erscheinungswelt hergenommen, so weit ihre noch so unvollkommenen Kenntnisse vom Weltalle reichten. Die Bestandtheile der wirklichen Welt: Raum und Zeit, Stoff und Geist, die alte Weltanschauung von einer Weltkugel mit der Erde in deren Mitte, die wenigen astronomischen und physikalischen Kenntnisse von diesem Weltalle: die damaligen Anfänge der Naturwissenschaften, die Vorstellungen über die Vergangenheit und Zukunft dieses Weltalles, boten das Material zu ihrem Gedankenkreise, und aus diesem Material bildeten sie vorzugsweise ihre wenigen Begriffe. Diese Begriffe waren meist Substanzbegriffe, auf welche sie durch Rückschluss aus den sinnenfälligen Erscheinungen gekommen waren. So bildeten sie die Grundbestandtheile ihres Gottesbegriffes: den unendlichen Raum, die ewige Zeit, den Urgeist, den Urstoff. Die Vorgänger des Xenophanes waren also Realisten, die aus der Betrachtung der Dinge, aus der realen Erscheinungswelt, so gut sie dieselbe kannten, ihre Begriffe hernahmen. Auf diesem Wege gelangten die Naturwissenschaften, wenn auch natürlich in nach und nach vervollkommneter Weise zu ihren, noch immer nicht sehr zahlreichen exakten Begriffen. Die Beobachtung der Erscheinungen und die Zerlegung derselben in ihre Bestandtheile: die Erscheinungs-Analyse gibt das Material, aus welchem durch eine höchst langsame und mühevolle Arbeit die wissenschaftlichen Begriffe nach und nach zusammengesetzt werden; die Zerlegung der Erscheinungen führt zur Zusammensetzung der Begriffe, die Erscheinungs-Analyse zur Begriffs-Synthese. Der gesammte Schatz aller bis jetzt gewonnenen wissenschaftlichen Begriffe ist auf diesem mühsamen aber einzig möglichen Wege der Begriffsbildung, aus der Beobachtung und Erforschung der Erscheinungen nach und nach entstanden, und seine Entwicklungs-Geschichte fällt mit derjenigen der

Wissenschaften selbst völlig zusammen. **Erscheinungs-Analyse** und aus ihr hervorgegangene **Begriffs-Synthese** haben all unser exaktes Wissen geschaffen.

Einen ganz verschiedenen, ja geradezu entgegengesetzten Weg schlägt Xenophanes bei seiner Gotteslehre ein. Er setzt sich seinen Gottesbegriff nicht, gleich seinen Vorgängern, aus den verschiedenen Erscheinungsgebieten der realen Welt zusammen, sondern er bildet einen von seinen Vorgängern schon überkommenen Begriffskreis nur weiter aus und um. So leitet er die Unentstandenheit, Ewigkeit Gottes her aus dem Verhältniss der Entstehung zu dem Gleichen und Ungleichen, also aus einem Verhältnisse verschiedener Begriffe zu einander. Sollte die Gottheit aus einem Gleichen entstanden seyn, so mache es der postulirte Begriff der Gleichheit ja geradezu unmöglich, dass das eine der beiden gleichen Wesen von dem andern durch die entgegengesetzte Stellung des Erzeugers zum Erzeugten verschieden seyn könne. Oder sollte die Gottheit aus einem Ungleichen entstanden seyn, so müsste ja die Gottheit, als das Vorhandene, aus dem Entgegengesetzten, dem Nicht-Vorhandenen, dem Nichts entstanden seyn. So wenn er aus dem Begriffe der Allmacht, die der Gottheit als dem die Welt Regierenden zukommt, die Folgerung zieht, die Gottheit könne nur ein Einiges Wesen seyn, weil nur Eines das Allmächtigste seyn könne u. s. w. Durch Begriffs-Beziehungen, Verbindung und Unterordnung von Begriffen, und durch Folgerungen vermittelst Zerlegung von Begriffen sucht Xenophanes seine Ansichten zu begründen. Er bedient sich mit Einem Worte der **Begriffs-Analyse** und der aus ihr sich ergebenden Begriffs-Beziehungen und Folgerungen. Die hierzu dienenden Begriffe sind, wie wir in allen seinen Schlussfolgerungen gesehen haben, ganz allgemeiner Natur, indem sie sich nicht auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt beziehen, sondern auf die Formen der Funktionen unseres Bewusstseyns, des soge-

nannten höheren oder reinen Denkens. Der unendlichen Mannigfaltigkeit der aus der Erscheinungswelt herrührenden Wahrnehmungen und Vorstellungen gegenüber hat nämlich unser Bewusstseyn, nach seiner wunderbaren sein innerstes Wesen wiederspiegelnden Organisation nur eine einzige Thätigkeitsweise: die Auffindung der Identität. Bei jeder Wahrnehmung oder Vorstellung fragt sich gleichsam das Bewusstseyn: war diese Wahrnehmung, diese Vorstellung schon einmal da, oder nicht? War sie schon einmal ganz da, so ist die jetzige Vorstellung der früheren gleich; war sie nur zum Theil da, so ist sie der früheren nur ähnlich; war sie noch gar nicht da, so ist sie allen unseren übrigen Vorstellungen unähnlich. Aus dem Gleichen und Aehnlichen in den Vorstellungen, also aus dem einer Mehrzahl von Vorstellungen Gemeinsamen bilden wir dann unsere Begriffe, und unsere Begriffe sind Nichts als das in der Mannigfaltigkeit unserer Vorstellungen aufgefundene Gemeinsame. Um dieses Erkennen des Gleichen und Ungleichen, des Aehnlichen und Unähnlichen, um die Auffindung der Identität drehen sich alle Funktionen unseres Bewustseyns. Die Identität ist das wahre charakteristische Merkmal unserer sämmtlichen höheren Geistes-Funktionen, das unterscheidende Grund-Merkmal unseres Geistes gegenüber der unendlich mannigfaltigen Erscheinungswelt. Vergleichungsbegriffe, welche auf die Identität Bezug haben, Verhältnisse des Gleichen und Ungleichen, des Aehnlichen und Unähnlichen, des Mehr und Minder in den verschiedenen geistigen Thätigkeitsweisen des Denkens, Fühlens, Begehrens sind daher die ersten im Geiste ausgebildeten Begriffe, die Formen, mit welchen er die Erscheinungen auffasst und zu Erkenntnissen ordnet; dies sind unsere Formal-Begriffe.

Solche Formal-Begriffe handhabt nun auch Xenophanes in seinen Beweisen und Schlussfolgerungen, und es ist wahrhaft interessant, dass wir die Begriffe von Gleich und Ungleich, die Vergleichungsbegriffe des Mächtigsten und

Vollkommensten, die Verhältnissbegriffe des Einen und des Mehreren, ja den der Einartigkeit und Identität selbst, also die allereinfachsten Formalbegriffe unseres Denkens in seinen Argumentationen antreffen. Mit diesen Formalbegriffen allein haben wir aber noch nicht die mindeste Erkenntniss von den Dingen selbst, nicht einmal eine Erkenntniss von dem Wesen unseres eigenen Geistes; diese aus blosen Funktionen unseres Bewusstseyns hervorgegangenen Begriffe sind absolut leer, und der Inhalt, der sie erfüllen soll, muss ihnen erst aus der Wahrnehmung der Erscheinungswelt, selbst der Erscheinungswelt unseres Geistes zukommen; denn selbst nicht einmal über die Natur unseres eigenen Geistes haben wir irgend eine unmittelbare Erkenntniss in unserem Bewusstseyn; wir müssen uns eben so gut erst durch Wahrnehmung und Beobachtung kennen lernen, wie den entlegensten Theil der himmlischen Gestirnwelt. Die Kenntnisse von der realen Erscheinungswelt, der geistigen sowohl wie der physischen, geben uns also erst den Inhalt zu jenen Gedankenformen, deren Hülfe, als der Denk-Werkzeuge unseres Geistes, wir dann allerdings unumgänglich nöthig haben, wenn wir diese Kenntnisse zu einem in sich zusammenhängenden Erkenntnisskreise verarbeiten wollen. Ohne die nur den scharfsinnigen Köpfen verliehene und auch ihnen nur nach langer Uebung ganz zu Gebote stehende Handhabung jener Formalbegriffe bleibt der Kenntnissschatz nur eine ungeordnete Masse, eine rudis indigestaque moles; ohne die Kenntnisse aber bleiben die Formalbegriffe leer, selbst wenn sie richtig sind. Dies ist nun, wie wir gesehen haben, bei Xenophanes keineswegs der Fall; die Darstellung seiner Beweise und Schlussfolgerungen musste im Gegentheile fast immer von dem Nachweise ihrer Fehlerhaftigkeit begleitet werden. Um aber gegen Xenophanes nicht ungerecht zu seyn, darf man nicht vergessen, dass wir bei ihm an den ersten Anfängen des abstrakten Denkens stehen, am ersten

Erwachen dieses ganzen logisch-metaphysischen Begriffskreises; wo der menschliche Geist sich die Denkgesetze, welche die Richtigkeit seiner Denkfunktionen bedingen, noch unmöglich konnte zum Bewusstseyn gebracht haben, da die Auffindung derselben erst in Folge vieler Fehlversuche, als die Frucht eines langen wissenschaftlichen Nachdenkens stattfinden konnte. Denn der menschliche Geist entdeckt die Naturgesetze seiner eigenen Organisation ganz und allein auf demselben mühsamen Wege der Betrachtung und des Nachdenkens, wie die Naturgesetze der physischen Erscheinungswelt auch. Und selbst der heutige Leser, wenn er nicht grössere und längere Uebung im abstrakten, logisch-metaphysischen Denken besitzt, wird zwar die Unrichtigkeit der von Xenophanes begangenen Fehlschlüsse im Allgemeinen fühlen, aber den Grund dieser Unrichtigkeit sich nicht immer leicht klar machen können. Aehnliche Fehler werden daher auch noch von unsern heutigen Forschern und Denkern in Menge gemacht; da das scharfe abstrakte Denken mit vollem Bewusstseyn der logisch-metaphysischen Gesetze nicht Jedermanns Sache ist. Es ist daher wahrhaft bewundernswerth, mit welcher Meisterschaft Aristoteles gerade in der von der Weisheit der neueren Skepsis verworfenen Schrift dasselbe bei seiner Kritik der Xenophaneischen Sätze handhabt. Das Studium der übel zugerichteten kleinen Schrift lohnt daher die darauf verwendete Mühe. Hätte aber auch die Kritik bei diesen Sätzen Nichts zu erinnern, so ist das Gedanken-Gewebe des Xenophanes doch immer blos formal gebildet und nicht aus einer genaueren Erforschung der realen Erscheinungswelt hervorgegangen; ganze ausgedehnte Gebiete desselben, wie der des Raumes und des Geistes, welche von seinen Vorgängern schon als selbstständig erkannt worden waren, entgehen seinem Scharfsinne völlig, weil er keine Kenntnisse von ihnen besass; und der Gottesbegriff seiner Vorgänger, — aus der Berücksichtigung aller wesensverschiedenen Bestandtheile des Vorhandenen

hervorgegangen, Geist und Stoff und den von ihnen seit aller anfangslosen Ewigkeit her erfüllten gränzenlosen unendlichen Raum in der Gottheit zusammenfassend, und dieselbe von der Welt, als einem nach den Vorstellungen der Alten zeitlich Entstandenen und einst wieder Endenden, ebenso räumlich Begränzten, und also in jeder Beziehung Endlichen, gerade durch ihre Unendlichkeit scharf sondernd, — verschwamm bei ihm mit der Welt zu einem unterschiedlosen materiellen Ganzen, das er unbefriedigend zwischen dem Endlichen und Unendlichen in der Mitte schwanken lässt. Es ist im höchsten Grade interessant, einen Geist wie Xenophanes aus Mangel an Kenntnissen von der realen Erscheinungswelt: an den naturwissenschaftlichen Kenntnissen der damaligen Zeit, so unvollkommen diese auch noch waren, durch sein spekulatives Streben nach dem höchsten Denkziele: dem Auffinden der dem Weltall zu Grunde liegenden Einheit, in die Beschränktheit des Materialismus fallen zu sehen; weil er auf diese Weise zwei Extreme in sich vereinigt, welche man in der späteren Zeit gewöhnlich nur von einander getrennt, ja in ganz entgegengesetzten Lagern wieder zu finden gewohnt ist. Denn die nämliche formale, des Denkmateriales aus der realen Erscheinungswelt, wegen ungenügender Kenntnisse, entbehrende Denkrichtung: das sogenannte reine Denken, die Spekulation, hat sich ebenfalls seitdem durch alle folgenden Jahrhunderte bis in die Gegenwart forterhalten, und bildet die schwache Seite aller Denker, die bei angeborenem Scharfsinne doch über die betreffenden Erscheinungsgebiete keinen genügenden Denkstoff, d. h. ungenügende Kenntnisse besitzen. Dies gilt in gleichem Maasse von den Gebieten der geistigen Erscheinungswelt, wie von denen der physischen, und eine Unzahl scharfsinniger aber hohler Theorien über Religion, Moral, Staat, Kunst, Erziehung, die wie dichte Schichten bald verwelkter und abgefallener Blätter den Boden der Wissenschaft

bedecken, sind die Erzeugnisse dieser spekulativen Richtung. Aber auch der Materialismus hat in den folgenden Zeiten bis in die Gegenwart seine eben so zahlreichen Vertreter gehabt. Zunächst aus dem Studium derjenigen Berufswissenschaften hervorgehend, die mit ihren theoretischen und praktischen Bestrebungen in den Kreis des materiellen Lebens eingeschlossen, einseitige Köpfe leicht die höheren geistigen Bestrebungen und die umfassenderen Thätigkeits-Kreise der Menschheit übersehen lassen, ist der Materialismus aber auch der naturgemässe Gegensatz zur spekulativen Richtung, und tritt immer dann ein, wenn in einer Epoche, wie gerade in unserer jüngsten Vergangenheit, diese spekulative Richtung ihre höchsten Paroxysmen erstiegen hat, und nun der ermüdete Geist einem Pendel gleich in das entgegengesetzte Extrem umschlägt, indem er die bisherigen Verirrungen erkennend mit eben so verblendeter Einseitigkeit sich in die entgegengesetzten flüchtet; wie dies eben jetzt bei uns der Fall ist. Aber gerade diese grossen Pendelschläge der Extreme, gerade diese Ebben und Fluthen der Tages-Meinungen sind die Schritte des grossen Bildungsganges der Menschheit, die einzelnen Wogen in seinem nie versiegenden Strome. Die Minderzahl der Nüchternen und Klarersehenden kann daher den Kampf der Extreme unbesorgt um das Schicksal der Geistesbildung seinen Gang gehen lassen. Krankheits-Krisen dürfen nicht gestört werden.

An diesen eigenthümlichen Gottesbegriff knüpft nun Xenophanes eine Polemik gegen die gewöhnlichen populären Vorstellungen der Griechen von der Götterwelt. Nicht als ob er die Existenz von Göttern überhaupt geläugnet hätte; nahmen ja doch auch seine Vorgänger neben der Urgottheit auch noch untergeordnete, mit der Welt zugleich entstehende und vergehende, also ganz gleich den Menschen endliche, kosmische und geistige Götter an: die beseelten Theile des Weltalles, z. B. die Himmelskörper, und die Dämonen, das antike Aequivalent unserer

Engel. In ganz ähnlicher Weise spricht auch Xenophanes von Göttern als Mittelwesen zwischen der Urgottheit und den Menschen in einem Fragmente,[240] das um so auffallender ist, als es gerade eine seiner Hauptlehren: die von der Einheit Gottes, enthält:

> Nur Ein Gott ist allein, bei Göttern und Menschen der höchste,
> Nicht an Gestalt noch auch an Gedanken den Sterblichen ähnlich.

Aber die im populären Ideenkreise angenommene Menschenähnlichkeit auch dieser Götterwesen, sowohl die Uebertragung der menschlichen Gestalt als auch der menschlichen Leidenschaften auf die Götter verwirft er durchaus,[240] da sie bei den Menschen ganz aus derselben Beschränktheit hervorgehe, mit der auch andersgestaltete Wesen, die Thiere z. B., wenn sie malen und Bildnisse machen könnten, den Göttern ihre Gestalt leihen würden. Wenn die Menschen sich die Götter unter Menschengestalt dächten, so sei das nicht besser als wenn Pferde sich dieselben als Pferde, oder Rinder als Rinder dächten.

> Aber die Menschen vermeinen die Götter würden geboren,
> So wie wir selber gebildet und ähnlich unseren Zügen,
> Hätten unser Gewand und unsere Stimm' und Gestaltung;
> Drum blauäugig und blond malt seine Götter der Thrake,
> Doch stumpfnasig und schwarz malt sich der Aethiope die seinen.
> Und so bilden Aegypter und Meder und Perser und Andre
> Gleichfalls ganz nach der eignen Gestalt die Gestalten der Götter.
> Alles dichten sogar den Göttern Homer und Hesiod an, —

Welche von Göttern am meisten verwerfliche Thaten besingen, —
Was nur immer bei Menschen zu Schimpf und Schande gereichet,
Stehlen und Ehebrechen und Sich-einander-betrügen.
Aber wenn Hände besässen die Rinder oder die Löwen,
Um mit den Händen zu malen und Werke zu bilden, wie Menschen,
Würden der Götter Gestalten sie malen und Leiber denselben
Bilden, so wie von Gestalt sie selber beschaffen sind Jedes:
Pferden ähnlich die Pferde, und Rindern ähnlich die Rinder.

Dies ist wohl das Stärkste und Treffendste, was gegen die menschenähnlich gedachten Vorstellungen vom Göttlichen je gesagt worden ist, und stimmt vollkommen zu andern ähnlichen Aeusserungen, welche schon vom früheren Alterthume dem Xenophanes beigelegt werden; wie wenn Aristoteles berichtet,[241] Xenophanes habe gesagt: diejenigen, welche behaupteten, die Götter würden geboren, seyen eben so gottlos als diejenigen, welche sagten, sie seyen gestorben; und weiter:[242] Auf die Frage der Eleaten: ob sie der Leukothea göttliche Verehrung erweisen und ihren Tod mit einem Trauerdienste feiern sollten, habe Xenophanes geantwortet: wenn sie dieselbe für ein göttliches Wesen hielten, so sollten sie ihren Tod nicht feiern, oder wenn sie dieselbe für ein menschliches Wesen hielten, ihr keine göttliche Verehrung erweisen. Es ist dies also eine förmliche und offene Opposition gegen die Volks-Religion und ihre verehrtesten Repräsentanten: einen Homer und Hesiod; dieselbe Opposition, die wir auch bei den späteren Denkern wiederfinden, wie z. B. bei Plato, und auch bei ihm wieder geradezu gegen Homer und Hesiod gerichtet. Hesiod und Homer waren als die

noch allgemein im Volke lebenden Darsteller des alten Glaubenskreises und insbesondere als die dem ersten Jugend-Unterrichte allgemein zu Grunde gelegten Dichter, dem griechischen Volke mit seinem Glaubenskreise eben so verwachsen, wie uns Modernen nur immer die Bibel. Man begreift also, wie eine Bekämpfung der Volksreligion sich auch zugleich gegen diese Dichter als ihre Hauptrepräsentanten richten musste, aber auch nicht minder, wie ein Angriff auf diese Dichter, selbst wenn er, wie bei Plato, verhüllt geschah, nothwendig als ein Angriff auf die Volksreligion gefühlt werden musste; ganz so, wie hier bei Xenophanes beide unumwunden mit einander Hand in Hand gehen. Die früher erwähnte beissende Aeusserung des Hiero, in welcher spottend auf des Xenophanes Angriffe gegen Homer angespielt wird, erhält hierdurch erst ihren charakteristisch gewürzten Beigeschmack. Was aber diese Angriffe noch besonders schärft, ist die strenge sittliche ja religöse Gesinnung, aus der sie hervorgehen. Denn dergleichen Angriffe, obgleich diese schon an sich den griechischen Volksglauben an seiner verwundbarsten Stelle trafen, erhalten für den Gläubigen ihre Bitterkeit doch erst durch den Ernst, der aus ihnen hervorblickt und der wie eine feindliche Gesinnung empfunden wird. Epicharm, der Schöpfer der sicilischen Komödie, der unmittelbare jüngere Zeitgenosse des Xenophanes, richtete seinen drastischen Witz ebenfalls gegen die Göttermythen, die er fast ausschliesslich zu Gegenständen seiner Lustspiele wählte, und nach den erhaltenen Fragmenten und Nachrichten spielten die Götter in seinen Stücken vor dem zuschauenden Publikum höchst seltsame Rollen, wie wir dies aus des Plautus Amphitruo sehen, der nach einer Epicharmischen Komödie gedichtet ist; aber dennoch lachte das Publikum und belustigte sich, denn es war Scherz. Ernst dagegen verzeiht sich in solchen Dingen nicht. Ein strenger Geist, der sich durch einen befremdenden eigenen Ideenkreis von den

Zeitgenossen abschied, und sich noch dazu durch eine Befehdung des Volksglaubens mit ihnen in Opposition setzte, konnte sich in der That keiner Gunst von ihnen gewärtigen, und musste sich nothwendig auf sich selbst beschränkt sehen.

An diese Gotteslehre, den theologischen Theil des Xenophaneischen Gedichtes knüpft sich nun, ganz wie bei seinen Vorgängern, auch ein physikalischer Theil, die Vorstellungen über die Natur der Sinnenwelt enthaltend. Dieser letzte Theil stand, wie aus den vorhandenen Nachrichten und Fragmenten hervorzugehen scheint, zwar nicht an Eigenthümlichkeit, wohl aber an Ausführlichkeit hinter dem ersten zurück. Die alten Berichterstatter haben uns wenigstens nur kärgliche Angaben über denselben erhalten. Ohnehin musste bei Xenophanes ein ganzer ausgedehnter Theil des Ideenkreises seiner Vorgänger: ihre Theorien über die Welt-Entstehung aus der Urgottheit, gänzlich mangeln, da er die Welt, als mit der Gottheit Eins und Dasselbe, für unentstanden und von aller Vergangenheit her ewig betrachten musste. Dies wird uns denn auch von den alten Berichterstattern als Lehre des Xenophanes ausdrücklich überliefert.[242] Aus demselben Grunde musste Xenophanes die Welt für unzerstörbar und bis in alle Zukunft hin ewig fortdauernd halten, wie dies dieselben Berichterstatter angeben.[243] Aus dieser Ewigkeit der Welt folgerte Xenophanes jedoch keineswegs auch eine absolute Unveränderlichkeit der Welt, wie einige Nachrichten übertreibend angeben.[244] Er nimmt vielmehr nicht blos der alltäglichen Sinneswahrnehmung gemäss die Veränderlichkeit der Einzeldinge an,[245] sondern auch allgemeine, in grossen Perioden eintretende Zustandswechsel der gesammten irdischen Welt, so dass sich dennoch trotz seiner Grundlehre von der Unentstandenheit und Ewigkeit der Welt etwas der Anaximandrischen Weltentstehungs-Lehre Aehnliches in seinem Ideenkreise wiederfindet. „Xenophanes meint, so heisst es in einem

15*

„alten Bericht,[246] dass die Erde einst vom Wasser ganz „aufgelöst gewesen sei, und behauptet hierfür folgende „Beweise zu haben: erstens würden inmitten der Erde „und der Gebirge Muscheln gefunden; dann, sagt er, fänden „sich zu Syrakus in den Steinbrüchen Abdrücke von „Fischen und Seethieren; zu Paros in der Tiefe des Ge- „steines Abdrücke von Fischen wie Häringe; zu Malta „Versteinerungen von fast allen Seethieren. Diese aber, „sagt er, seyen entstanden, als Alles einst Schlamm „gewesen sei; die Abdrücke aber in dem Schlamme seyen „hernach hart und fest geworden. Die Menschen aber „kämen alle um, wenn die Erde im Meere sich auflösend „zu Schlamm werde. Darauf beginne dann die Entstehung „der Dinge wieder von Neuem, und so träfe alle Welten „diese wechselnde Umbildung.“ Aus den in vielen Felsarten befindlichen Muscheln und den in den Steinbrüchen von Syrakus, Paros und Malta gefundenen Versteinerungen von Fischen und Seethieren und ihren Abdrücken schloss also Xenophanes, diese Steinmassen müssten einst Schlamm gewesen seyn, und nimmt dann demgemäss weiter an, die ganze Erde sei einst in einem solchen in Wasser aufgelösten schlammartigen Zustande gewesen. Bildete aber auf diese Weise der ganze irdische Theil der Weltkugel nur Eine in Wasser aufgelöste Schlamm-Masse, so war sie dann offenbar im Zustande der Urmaterie; denn ganz so, als eine Mischung von Wasser und Erde fassten ja Thales und Anaximander nach den Aegyptern die Urmaterie auf; die Erde entwickelte sich also auch dem Xenophanes aus der Urmaterie, dem Urschlamme, und die Anaximandrische Herkunft auch dieser Vorstellung ist also klar. Aus diesem ursprünglichen Schlamm-Zustande lässt er sie dann, einer anderen Nachricht zu Folge,[247] sich durch den Einfluss der Luft und der Wärme (des Feuers) in ihren jetzigen Zustand verdichten und verhärten (*ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς συμπαγῆναι*). Ein alter Berichterstatter[248] hat hieraus die Lehre von den vier Elementen

machen wollen, aber mit Unrecht. Denn die blosse Erwähnung von Erde, Wasser, Luft und Feuer, als bei der Weltbildung betheiligter Stoffe und Kräfte macht noch nicht die Elementenlehre aus, welche vielmehr wesentlich darin besteht, eine Zahl von Stoffen als zu einander gehörige Grundstoffe, als konstituirende Bestandtheile einer und derselben Urmaterie anzusehen. In dieser Form wurden die sogenannten Elemente vereinigt erst später aufgestellt; und gerade das Wesentliche der Zusammenstellung aller dieser Körper zur Konstituirung der Urmaterie fehlt bei den älteren Denkern; sie kommen bei ihnen Allen vor, aber als gesonderte selbstständige Substanzen. Das nach der Erstarrung und Trocknung der Erde gesondert zurückbleibende Meer schien nun dem Xenophanes gerade durch diese ehemalige Vermischung mit der Erde seine Salzigkeit erhalten zu haben,[249] in ähnlicher Weise wie auch Anaximander das Meer als einen Ueberrest der Urgewässer, der Urmaterie, betrachtete. Xenophanes adoptirte demnach ganz die Anaximandrische Vorstellung von der Erdbildung aus dem Nassen durch die Einwirkung der Wärme (des Feuers); er war gleich diesem in der Geologie wesentlich Neptunist. Erst mit der Verdichtung und Verhärtung der Erde lässt er dann das Menschengeschlecht und offenbar auch die übrigen Landthiere entstehen; denn auch diese konnten eben so wenig wie das Menschengeschlecht leben, wenn die ganze Erde in Wasser aufgelöst nur eine Schlamm-Masse bildete. Dieser Beginn unserer jetzigen Erdperiode und die Entstehung des jetzt lebenden Menschengeschlechts erscheint aber nach dem Wortlaut der oben angeführten Stelle durchaus nicht als eine eigentliche Neubildung, eine erste Entstehung der Erde und noch weniger der Welt, sondern es wird ausdrücklich gesagt: „wenn die Erde im Meere sich auf„lösend zu Schlamm werde, gehe ein bis dahin vorhan„denes Menschengeschlecht, also eine frühere Weltperiode, „unter, und darauf beginne dann die Entstehung der Dinge

„wieder von Neuem, und so träfe alle Welten diese „wechselnde Umbildung.“ Da nach den vorher angeführten Nachrichten Xenophanes die Ewigkeit der mit der Gottheit identischen Welt annahm, so setzt dies eine schon vorhergegangene unendliche Reihe solcher Umbildungen vor der Entstehung der jetzigen Weltperiode voraus, und es ist eben so natürlich, dass ihr eine eben so unendliche Reihe noch folgen werde. An eine in der damaligen Zeit begreiflicher Weise doppelt auffallende Naturerscheinung anknüpfend, welche eine einstige Auflösung der Erde im Wasser bewies, und nach dem einfachen Schlusse: dass Zustände, welche einmal dagewesen sind, auch wiederkehren können, wusste also Xenophanes die Anaximandrische Vorstellung von den unendlich vielen auf einander folgenden Welten, welche die Leere der gränzenlosen Ewigkeit so zufriedenstellend ausfüllt, trotz ihres scheinbaren Widerspruchs mit seiner Grundannahme von der Unentstandenheit der Welt doch in seinen Ideenkreis aufzunehmen;[250] ein neuer Beweis weiter, dass dieser ganz unter dem Einflusse des Anaximandrischen ausgebildet wurde. Auf diese sich immer wiederholenden Neubildungen der Erde und die mit ihnen wiederkehrenden neuen Entstehungen der irdischen Wesen bezieht es sich also, wenn Xenophanes in einem erhaltenen Bruchstücke seines Gedichtes sagt:[251]

> Denn insgesammt sind wir aus Erd' und Wasser entstanden.

Oder in einem anderen Verse:[252]

> Erd' und Wasser ist Alles, was nur entstehet und wächset.

Oder:[253]

> Denn aus Erde ward Alles, und Alles wird wieder zu Erde.

Augenscheinlich ist dies aber auch in materialistischem Sinne gemeint; denn wenn Xenophanes aus Wasser und Erde, die ja auch nach Thales und Anaximander die

Bestandtheile der Urmaterie sind, den Ursprung alles Irdischen, auch des Menschengeschlechtes ableitet, so legt er offenbar Allem, also auch dem Geiste eine materielle Entstehung, einen materialistischen Ursprung bei,[254] ganz in Uebereinstimmung mit seiner Grund-Annahme von einer einzigen materiellen Substanz, auch in der Gottheit. Diese jetzige Lehre über den materialistischen Ursprung alles Endlichen, Vergänglichen, ist also nur die natürliche Konsequenz jener früheren allgemeineren Lehre von der Materialität der göttlichen Substanz. Zugleich aber erhellt, dass Erde und Wasser hier nur als Grundstoffe der irdischen Wesen, nicht aber als allgemeine Elemente aller Dinge erscheinen, wie ein Theil der alten Berichterstatter will;[255] denn von der eigentlichen Elementenlehre findet sich bei Xenophanes keine Spur.

Die Erde selbst muss sich Xenophanes, gleich Pherekydes, wieder nach althesiodischer, populärer Vorstellungsweise als Scheibe mit in den Abgrund hinabreichenden Wurzeln gedacht haben, da er in einem erhaltenen Fragmente sagt:[256]

Denn zu den Füssen erblickt man die Gränze der
Erde nach oben,
Wo an den Aether sie stösst: ins Unendliche
reichet das Untre.

Dass sich Xenophanes dabei das übrige Weltall als eine Kugel gedacht habe, erhellt aus der oben berührten Vorstellung von der Kugelgestalt der Gottheit, welche er der Gottheit offenbar nur wegen ihrer Identität mit der Welt beigelegt haben kann. Da diese Vorstellung von einer Kugelgestalt der Welt im populären Ideenkreis schon seit den ältesten Zeiten vorhanden war, weil sie in dem unmittelbaren Sinnenschein von einem Sternen- und Himmels-Gewölbe begründet ist, so lässt sich auch gar kein Grund denken, warum Xenophanes von ihr abgewichen seyn sollte. Die von Anaximander vorgetragene Lehre von den durchsichtigen inneren Firmamenten, von welchen

Sonne, Mond und Planeten getragen und bewegt seyn sollten, wird aber von den alten Berichterstattern dem Xenophanes nicht beigelegt; und in der That kann er sie auch nicht angenommen haben, da sie ihm ganz willkürlich ersonnen scheinen musste. Denn offenbar war sie nur zur Erklärung der von der allgemeinen kreisförmigen Bewegung des Himmels abweichenden Eigenbewegung von Sonne, Mond und Planeten durch Himmelskundige als eine Hypothese der damaligen Astronomie aufgestellt worden. Nun muss aber Xenophanes gar nicht die nöthigen astronomischen Kenntnisse besessen haben, um sich von dem regelmässigen Verlaufe der Himmelserscheinungen, welche diese Hypothese veranlassten, also insbesondere von der Eigenbewegung des Mondes, der Sonne und der Planeten gehörige Rechenschaft zu geben, und dann konnte er natürlich auch nicht das Bedürfniss fühlen, einen Grund für diese Regelmässigkeit aufzusuchen; eine Hypothese zu diesem Behufe musste ihm völlig grundlos dünken. Denn Xenophanes betrachtete Sonne, Mond und Gestirne, gleich den Kometen, Sternschnuppen und Blitzen, den Dioskuren, d. h. den St. Elms-Feuern und dem Regenbogen, als Ansammlungen entzündeter, aus der Erde aufgestiegener Dünste, gleichsam als feuriges Gewölke,[257] welche sich wie Kohlen entzünden und auslöschen, und jeden Tag neu entstehen; sie entzünden sich bei ihrem scheinbaren Aufgang, und erlöschen bei ihrem scheinbaren Untergang:[258] scheinbar aber ist beides, weil sich die Himmelskörper in Wirklichkeit, eben so gut wie die Wolken, in gerader Bahn durch das Unendliche hindurchbewegen, und der Schein der Kreisbewegung nur durch die wechselnde Entfernung hervorgebracht wird.[259] Solche Vorstellungen sind aber nur erklärbar aus einer völligen Unbekanntschaft mit den gesetzmässigen Orts-Veränderungen und ihrer regelmässigen periodischen Wiederkehr, wie sie bei allen diesen Himmelskörpern stattfinden, und wie sie wenigstens von Sonne und Mond schon dem Thales

sehr wohl bekannt waren. Aus einem ähnlichen mitten in ihrem gewöhnlichen Laufe stattfindenden Erlöschen und Wiederanzünden glaubte er auch die Finsternisse von Sonne und Mond erklären zu können,[260] von deren nach bestimmten Zeiten regelmässig erfolgender Wiederkehr er also ebenfalls keine Ahnung hatte. Aus dieser Vorstellung von einem täglich stattfindenden sich Entzünden und Erlöschen der Himmelskörper erklärt sich dann auch die Angabe der Alten:[261] Xenophanes habe eine unendliche Zahl von Sonnen und Monden angenommen. Alle diese Vorstellungen, an und für sich völlig werthlos, und nur dadurch bemerkenswerth, dass sie sich dem Volksglauben gegenüber, der diese Himmelskörper für Gottheiten hielt, durch eine gewisse Kühnheit und Freidenkerei auszeichnen, beweisen, dass Xenophanes von der eigentlichen Wissenschaft der damaligen Zeit, von den neuen durch Thales aus Aegypten nach Griechenland herübergebrachten astronomischen Kenntnissen durchaus keine Kunde hatte. Und dies konnte wohl kaum anders seyn, da diese bis dahin nur noch in einem ganz engen Kreise seiner jonischen Landsleute gepflegt wurden, und ihm bei seiner frühzeitigen Auswanderung und seinem darauf eingetretenen unsteten Leben ganz unzugänglich seyn mussten.

Um so mehr verdient es in hohem Grade Anerkennung, dass Xenophanes sich über die gänzliche Unsicherheit dieses naturwissenschaftlichen Theiles seines Ideenkreises durchaus keine Illusionen machte, sondern sich dieselbe mit völlig klarem Bewusstseyn eingestand; indem er in einem auf uns gekommenen Fragmente seine naturwissenschaftlichen Erklärungen mit den populären Vorstellungen von den Göttern ganz auf Eine Linie stellte:[262]

> Völlig Sicheres weiss kein Mensch, und wird es auch keiner
> Wissen sowohl von den Göttern, als was ich sage vom Weltall.

> Träfe zufällig auch Einer das völlig Richtige, weiss er's
> Selbst doch nicht; denn Wahn ist über das Alles verhänget

Von seinen eigenen Meinungen sagt er daher mit gemessener Zurückhaltung:[263]

> Wenigstens scheinet mir dies dem Richtigen nahe zu kommen,

wobei er hofft, dass man mit der Zeit das Bessere finden werde:[264]

> Nicht ja von Anfang lehrten die Götter den Sterblichen Alles,
> Sondern sie finden durch Suchen im Laufe der Zeiten das Bess're.

Die ersten ganz nüchternen und klaren Aeusserungen über die Unsicherheit und Mangelhaftigkeit der menschlichen Erkenntniss, sowohl der damals noch so äusserst unvollkommenen Naturwissenschaft, als auch des populären Glaubenskreises rühren also von Xenophanes her; Xenophanes beginnt den Reigen der Skeptiker, wie die Alten selbst angeben.[265] Als einen bekannten Bezweifler des Volksglaubens citirt ihn schon Aristoteles:[266] „Was die „Götter betrifft, so sind die gewöhnlichen Meinungen „vielleicht weder gut noch wahr, sondern es mag wohl „seyn, wie Xenophanes sagt; aber man glaubt's nun einmal.“ Aber auch als den ersten Urheber des wissenschaftlichen Zweifels betrachtete ihn schon das Alterthum.[263] Er ist der Erste, sagt der Pythagoreer Didymus[267] aus der Zeit des Nero, welcher mit wissenschaftlicher Einsicht die kecke Zuversichtlichkeit tadelte, und seine eigene Zurückhaltung und Bedächtigkeit mit den Worten bewies, dass Gott allein die Wahrheit wisse, dass aber für uns: Wahn über Alles verhängt ist. Zugleich aber beweisen die angeführten Stellen des Xenophanes, dass dieser Zweifel an der Erkenntniss keineswegs ein absoluter an ihrer Möglichkeit überhaupt war, wie manche Alten wollen,[268]

sondern nur ein relativer, der von allen Uebertreibungen frei und in dem damaligen Zustande des Wissens nur allzugegründet, sich mit der erreichbaren Wahrscheinlichkeit begnügte,[269] die allmälige Auffindung der Wahrheit aber von künftigen Fortschritten der Forschung erwartete. Dass sich in beiden Richtungen mit der weiteren Entwicklung der Wissenschaft selbst auch die Skepsis ausbildete, war etwas ganz Naturgemässes, da der neue Ideenkreis einerseits nothwendig früher oder später mit den populären Vorstellungen in Gegensatz und Kampf treten musste, und dagegen auch von diesen aus auf seine eigenen schwachen Seiten Angriffe zu gewärtigen hatte. Das Unerwartete ist nur, dass diese Skepsis schon so früh eintritt, und mit leidenschaftsloser Unpartheilichkeit zugleich nach beiden entgegengesetzten Seiten hin von Einem und demselben Manne geübt wird; offenbar, wie schon die Alten angeben,[270] weil er nur seine ihm eigenthümliche Gotteslehre als das einzig Sichere betrachtet, und neben ihr alles Uebrige für unsicher. In seiner Gotteslehre ist er Dogmatiker, in allem Uebrigen Skeptiker. Es ist dies eine bei jedem Denker zugleich begreifliche und verzeihliche Voreingenommenheit; da er die Wahrheit seiner Ansicht nur nach dem Eindrucke beurtheilen kann, den sie auf seine eigene Ueberzeugung macht. Dieser muss aber nothwendig um so grösser seyn, je schwieriger es ihm wurde, sich zu einer ihn befriedigenden Klarheit durchzuarbeiten. Wir finden daher bei den meisten selbstständigen Denkern diese felsenfeste Ueberzeugung von der ausschliesslichen Richtigkeit ihres ihnen eigenen, wenn auch noch so einseitigen Standpunktes.

Von dem psychologischen Ideenkreise, der auch bei Thales und Anaximander wenig entwickelt ist, wird uns weiter Nichts gemeldet, als dass Xenophanes die Seele, der alten populären Vorstellungsweise gemäss, gleich seinen Vorgängern für luftartig gehalten habe, wie Diogenes Laertius angibt.[271] Von weiteren Sätzen über

die Herkunft der Seele vor ihrer Geburt und von ihrer Fortdauer nach dem Tode, finden sich bei Xenophanes wie bei Anaximander keine Spuren. Ja, wenn man auf den lakonischen Bericht des Diogenes Laertius[271] ein Gewicht legen darf, so hätte Xenophanes die Unsterblichkeit der Seele geradezu geläugnet. Denn Diogenes sagt: „Er ist „der Erste, welcher erklärt hat, dass alles Entstandene „vergänglich ist, und die Seele Odem.“ Bei der im Nachsatz gegebenen materialistischen Definition der Seele, und der engen nicht blos grammatischen, sondern auch realen Verbindung beider Sätze lässt sich der Vordersatz kaum anders als mit Bezug auf die Seele verstehen. Wollte man ihn aber auch ganz allgemein auffassen, so kommt am Ende doch derselbe Sinn zum Vorschein.

Von einer genaueren Entwicklung sittlicher Begriffe und Lehren, einer Moral, wird Nichts gemeldet; die Alten beschränken vielmehr seinen Ideenkreis ausdrücklich auf das logische und physische Gebiet,[272] und verstehen unter jenem offenbar das bei seiner Gotteslehre zuerst angewandte Begriffsdenken; unter dem letzteren seine bisher vorgetragene Lehre vom Weltall. Wie bei Anaximander war also auch bei Xenophanes die Moral noch nicht in den Kreis der Wissenschaft aufgenommen.

Ueber die Zukunft der Welt stellte Xenophanes, wie wir oben schon gesehen haben, eine der Anaximandrischen Vorstellung von der successiven Aufeinanderfolge einer unendlichen Zahl von Welten ganz analoge auf, wonach eine unendliche Reihe wechselnder Umbildungen der Erde mit neu entstehenden und dann wieder untergehenden Menschengeschlechtern die ganze Ewigkeit ausfüllt.

Man sieht aus diesen Bruchstücken, dass auch bei Xenophanes der Verlauf des Ideenkreises im Grossen und Ganzen dem seiner Vorgänger gleicht, und dass er aus denselben wesentlichen Bestandtheilen, wie bei diesen, zusammengesetzt war: aus einer Gotteslehre, — einer die Welt-Entstehungslehre ersetzenden Vorstellungsreihe von

der Ausbildung der Erde, — einer Lehre vom Weltbau und einer Erklärung der physischen Erscheinungswelt, — einer, wie es scheint nur in sehr kümmerlichen Anfängen vorhandenen Seelenlehre ohne irgend eine wissenschaftliche Ausbildung der Moral und ohne Unsterblichkeitslehre, und endlich eine Vorstellungsreihe von der Zukunft der irdischen Welt, welche die Leere der gränzenlosen Dauer des Weltganzen wenigstens einigermassen befriedigend ausfüllte.

Auf diese Weise klärt sich der Xenophaneische Ideenkreis zur völligen Genüge auf und fügt sich aufs Beste in den geschichtlichen Zusammenhang ein. Das gewonnene Verständniss desselben erhärtet nun die ihm früher schon beigelegte Wichtigkeit in vollem Maasse. Denn Xenophanes stellt in ihm den ersten, wenn auch noch ganz verfehlten Versuch auf, dem zusammengesetzten Gottheitsbegriffe seiner Vorgänger, ihrer kollektiven Viereinigkeit von göttlichen Urwesen gegenüber, die Gottheit als die absolute substantielle Einheit alles Vorhandenen aufzufassen, den ersten Versuch eines Monismus, der höchsten und gesteigertsten Form des Monotheismus. Diese Substanz ist dem Xenophanes die Materie, denn er betrachtet, wie wir gesehen haben, die Gottheit als ein materielles Wesen, einen Körper, und das geistige Leben der Gottheit, ihre Intelligenz und ihren Willen, als Funktionen der Materie; demgemäss lässt er dann auch die endlichen beseelten Wesen und insbesondere die Menschen geradezu aus der Materie entstehen. So roh und ungenügend auch dieser erste Versuch eines Monismus uns erscheinen mag, so ist er nichtsdestoweniger die erste Aeusserung eines tief in der menschlichen Natur begründeten, mit der ganzen höheren, geistigen und religiösen Kultur aufs Engste zusammenhängenden Denkbedürfnisses. Denn überall wo das höhere Denken erwacht, richtet es sich auf die Läuterung des Gottesbegriffes, und das von Xenophanes trotz aller Mängel seiner Spekulation so

energisch erstrebte Ziel: den Gottesbegriff nicht blos als irgend eine abstrakte Einheit aufzufassen, sondern als die der wirklichen Gesammtwelt substantiell zu Grunde liegende Einheit, als die einheitliche Grundsubstanz des ganzen Weltalles, gerade dies ist sein höchster und gesteigertster Ausdruck.

Es erregt daher noch jetzt nach so vielen Jahrhunderten uns Spätgeborenen eine staunende Bewunderung, dass das griechische Volk schon gleich bei den Anfängen seines wissenschaftlichen Aufschwunges Geister mit solch einem Scharfblick hervorbrachte, dass sie, von dem dürftigsten Kenntnisskreise aus, sich zur Ahnung der grössesten Probleme emporschwangen, während die Neueren in der Menge ihrer Kenntnisse sich zersplitternd einer allgemeinen Gesammt-Auffassung der Dinge gar nicht mehr gewachsen scheinen und selbst für das Verständniss dieser alten Denker kaum noch Sinn haben. In diesem Reichthum an begabten Geistern liegt die wahre Grösse der griechischen Nation, in ihm auch die Grossartigkeit der griechischen Philosophie trotz aller ihrer Unvollkommenheit. Denn gerade dies, dass fast jeder dieser alten Denker ein neues Problem anregt, das er bei dem Kindheitszustande der damaligen Wissenschaft selbst zu lösen nicht im Stande ist, sondern den Gefeiten der nachkommenden Geschlechter zur Lösung hinterlassen muss, gerade dies gibt einer Geschichte dieser Philosophie für jeden schärferen und selbstständigen Kopf ihren höchsten Reiz. Und dies gilt denn auch in vollem Maasse von dem Gottheitsbegriffe des Xenophanes.

Zudem darf man über die Unvollkommenheit des Xenophaneischen Gottesbegriffes den Stab nicht voreilig brechen, denn wir haben überhaupt keinen, der die Lösung des Problems wirklich gäbe. Der ägyptische Urgottheits-Begriff, den Thales und Anaximander sich angeeignet hatten, der älteste und ehrwürdigste Versuch dies Ziel zu erreichen, bleibt doch bei einer ungenügenden Kollektiv-

Einheit stehen, und weiss die Grundbestandtheile der Dinge: Raum und Zeit, Stoff und Geist, nicht zu einer wirklichen Einheit zu verschmelzen. Diese Viereinigkeit werden wir bei den Neuplatonikern zu einer Dreieinigkeit vermindert finden, welche sie der zoroastrischen Lehre nachbildeten. Aber auch so bleibt der Gottesbegriff noch immer ein Kollektiv-Ganzes, das einer strengen Wesenseinheit nicht näher kommt. Eben so wenig haben die späteren Formen des Dreieinigkeits-Begriffes dies Ziel erreicht, und man kann sagen, dass bis auf diesen Tag das Denken zu einem streng einheitlichen, monistischen Gottesbegriffe noch nicht gelangt ist. Denn alle andern gemachten Versuche, der Einheit näher zu kommen, sind als verfehlt zu betrachten. Theils blieben sie, im Falle die Wesens-Verschiedenheit von Geist und Stoff klar zum Bewusstsein kam, bei der Trennung von Geist und Stoff stehen und fassten diese entweder als von einander unabhängig, gleich ewig und unendlich auf, wie es z. B. Aristoteles thut, und gelangten so statt zu einer Einheit nur zu einer unendlichen Zweiheit von Grundwesen; — oder sie suchten die Einheit dadurch zu erreichen, dass sie nur dem Geiste eine selbstständige ewige Existenz zuschrieben, indem sie die Gottheit als rein geistiges Wesen auffassten, und liessen den Stoff, die Körperwelt, aus einem nicht weiter denkbaren Nichts auf eine nicht weiter denkbare Weise geschaffen werden, wodurch natürlich nur eine Scheinlösung gewonnen wurde. Theils suchten sie aus mangelnder Erkenntniss dieser Wesens-Verschiedenheit zwischen Geist und Stoff eine Einheit dadurch herzustellen, dass sie Geist und Stoff vereinerleiten, und entweder den Geist als ein Erzeugniss des Stoffes ansahen, wie Xenophanes, oder den Stoff als ein Erzeugniss des Geistes, wie manche neuere Idealisten. Oder endlich dachten sie sich ein Mittleres, das zugleich Geist und Stoff seyn sollte, wie es Anaximenes thut, und in seine Fusstapfen tretend Heraklit. Ganz abgesehen

nun von den Mängeln, die jeder einzelnen dieser Ansichtsweisen eigenthümlich sind, kranken alle insgesammt an einem gemeinsamen Gebrechen: an dem Uebersehen des Raumes, der in seiner Unendlichkeit neben Geist und Stoff, beide in sich fassend, immer übrig bleibt, und die vermeintlich gewonnene Einheit durch die unberücksichtigte Selbstständigkeit seines Daseyns wieder aufhebt. Daher sich denn die mehrfach und zu verschiedenen Zeiten gemachten Versuche der Denker das selbstständige Daseyn des Raumes ganz zu leugnen, die dem einfachen Menschen-Verstande als eine so unbegreifliche Denk-Verirrung erscheinen, ganz einfach erklären: sie sind ein verzweifeltes Mittel, eine als unüberwindlich erkannte Schwierigkeit wegzuräumen.

An den Anfängen eines durch die ganze Denk-Entwicklung bis auf unsere Tage hindurchgehenden Strebens nach der Erreichung jener heller oder dunkler erkannten höchsten Einheit stehen wir also bei Xenophanes; und dies ist es, was seinem noch so rohen und unvollkommenen Ideenkreise seine Bedeutung und Anziehung verleiht. Es ist der erste Versuch, einen wirklich streng einheitlichen Gottesbegriff aufzustellen; der erste, wenn auch verfehlte Versuch eines Monismus.

Neben diesem ganz allgemeinen Interesse hat er aber auch noch ein geschichtlich nationales, das im Vergleiche zu jenem allgemeineren zwar zurücktritt, aber dennoch wohl verdient nicht übersehen zu werden. Xenophanes ist der erste eigentlich original und national griechische Denker. Er verarbeitet zwar einen fremden, von seinen Vorgängern ihm überlieferten Ideenkreis, einen fremden Stoff, aber er verarbeitet ihn mit solcher national-griechischer Geistes-Schärfe, er gestaltet ihn dem Inhalt und der Form nach so völlig um, er setzt sich mit ihm so sehr in Opposition, dass das aus der Verarbeitung hervorgehende Denk-Erzeugniss als ganz eigenthümlich und neu erscheint. Dies Eigenthümliche und Neue zeigt sich sowohl sachlich

in dem den wissenschaftlichen Scharfsinn, das eigentliche philosophische Genie, charakterisirenden Streben nach innerer Einheit, als formal in dem erwachenden abstrakten Begriffs-Denken, so unvollkommen es auch noch ist. Was künftig die griechische Wissenschaft vor der des Orients unterscheiden und auszeichnen sollte, das streng einheitliche Denken in abstrakter Begriffsform, dieses strenge Denken, das schon nach anderthalb Jahrhunderten durch Aristoteles auf eine so hohe Stufe gelangen sollte, dass es bis auf diesen Tag kaum erreicht, geschweige denn übertroffen ist, dies zeigt sich in seinen Anfängen bei Xenophanes. Dies national-griechische Element verhält sich nun bei ihm oppositionell, kritisch, skeptisch zu dem von seinen Vorgängern ihm überlieferten fremden Ideenkreise, und auch hier repräsentirt er die eigentliche national griechische Richtung, wie sie fortwährend auch in der späteren Zeit bei der Entwicklung der Geistesbildung sich thätig zeigt. Denn bemerkenswerther Weise gehören alle dogmatisch spekulativen Denker bis zu Aristoteles zu den Anhängern des fremden, nach Griechenland herübergebrachten dogmatischen Ideenkreises: des ägyptischen und persisch-baktrischen; während das eigentliche nationale Element, je mehr es erstarkt, diesem fremden orientalischen Ideenkreise gegenüber sich skeptisch, kritisch, negirend, zersetzend zeigt, bis aus diesem Kampfe des nationalen mit dem ausländischen Elemente ein geläuterter, selbstständiger, in Form und Inhalt nationaler Ideenkreis sich entwickelt, welcher, wie die griechische Kunst in ihrer höchsten Blüthe, alles Fremde, an seine ausländische Herkunft Erinnernde abstreift und wirklich original und national wird; wenn er auch natürlich eben so wenig, wie die Kunst, je aus dem geschichtlichen Zusammenhange, der geschichtlichen Fortbildung des aus der Fremde überkommenen Materiales heraustritt. Denn eine solche Originalität, wie die neueren Hellenomanen sie sich träumen, existirt auf der Erde nicht. Dazu müsste ein Genie aus dem

Monde herunterfallen und nicht auf irdischem Boden geboren seyn. Ein sehr bedeutendes Element der griechischen Geistesbildung findet also in Xenophanes seinen ersten Ausdruck und Anstoss, und auch in dieser Beziehung erregt sein Ideenkreis ein hohes Interesse.

Xenophanes war also wohl in jeder Beziehung einer genaueren und sorgfältigeren Berücksichtigung werth.

Anaximenes.

Das von Xenophanes zuerst erstrebte Ziel sehen wir alsbald von einem andern Jonier weiter verfolgt, und zwar von einem höheren Standpunkte aus und mit dem deutlichen Bestreben, die extremen Lehren des Xenophanes zu berichtigen und seine einheitliche Ansichtsweise mit dem naturwissenschaftlichen Ideenkreise der älteren jonischen Schule, und insbesondere des Anaximander in Uebereinstimmung zu bringen. Dieser jonische Denker war Anaximenes.

Anaximenes wird von den alten Chronographen mit seiner beginnenden Blüthezeit in das erste Jahr der 58. Olympiade, d. h. in's Jahr 548 vor Chr. G. gesetzt,[273] in die letzte Lebenszeit des Thales und Anaximander, kurz vor die Zeit der Eroberung Lydiens und Joniens durch die Perser unter Kyrus; denn die Einnahme von Sardes fällt in das dritte Jahr der 58. Olympiade, 546 v. Chr. G. Er war also noch ein Zeitgenosse von Thales und Anaximander, welche beide bald nachher um 545 vor Chr. G. starben; auch nennen ihn die Nachrichten ausdrücklich einen Bekannten und Genossen des Anaximander.[274] Und nun lässt sich auch nach einer anderen Angabe sein Geburts- und Todes-Jahr festsetzen. Denn Diogenes Laertius berichtet nach Apollodor,[275] Anaximenes sei in der 63. Olympiade geboren und um die Zeit der Eroberung von Sardes gestorben. Wenn Anaximenes in der 58. Olympiade 548 vor Chr. G. schon in der Lebensblüthe

stand, so kann er natürlich nicht erst in der 63. Olympiade, d. h. 528 vor Chr. geboren seyn, sondern es ist ohne grossen Aufwand von Scharfsinn klar, dass die Zahl 63 (ξγ') nur ein Schreibfehler für 53 (νγ') ist, Anaximenes also in der 53. Olympiade, d. h. 568 vor Chr. geboren wurde; und dann war er allerdings um die 58. Olympiade in seiner Blüthezeit, denn dann stand er im Beginn der Zwanzige. Eben so klar ist es, dass die zur Bezeichnung seines Todes-Jahres angegebene Eroberung von Sardes nicht die durch Kyrus im Jahr 546 vor Chr. G., sondern nur die spätere durch die Jonier 499 vor Chr. G. seyn kann. Denn im ersteren Falle wäre er ganz gleichzeitig mit Thales und Anaximander noch als 22jähriger Jüngling gestorben, was mit seinen Leistungen als Denker und Schriftsteller unvereinbar ist; im letzteren Falle dagegen, und diese Annahme bleibt demnach allein übrig, wäre Anaximenes in einem Alter von 69 Jahren gestorben. Die auf diese Weise sich ergebende Lebensdauer stimmt nun aufs Beste sowohl zu den übrigen Nachrichten, als auch zum inneren Entwicklungsgange des philosophischen Ideenkreises, und es ist nicht unergötzlich zu sehen, mit einem wie geringen Aufwand von gesundem Menschen-Verstande sich ein für unentwirrbar gehaltenes chronologisches Räthsel auflöst. Nichts ist lächerlicher, als diese tiefsinnig aussehende Skepsis, die sich mit ihren eigenen zu Riesen umgeschaffenen Windmühlen herumschlägt.

Anaximenes erlebte also, nach der Eroberung Kleinasiens und Joniens durch die Perser, die Regierungen des Kyrus, Kambyses, Smerdes und des Darius; im benachbarten Samos die Tyrannis der beiden Polykrates, Vaters und Sohnes, und in seinen männlichen Jahren des Letzteren kurze Glanzperiode und seinen tragischen Tod am Kreuze durch Orötes, den persischen Satrapen von Kleinasien und Jonien, in des Kambyses letzter Krankheit; im entfernteren Athen die Herrschaft und Verjagung der

Pisistratiden; und kurz vor seinem Tode noch den Aufstand der Jonier und insbesondere der Milesier unter Aristagoras zur Abschüttlung des persischen Joches sammt ihrem Zuge gegen Sardes, während dessen Einnahme durch die Jonier er als 69jähriger Greis starb. Er war ein jüngerer Zeitgenosse von Pherekydes; ein ganz gleichaltriger aber von Xenophanes und von Pythagoras; jenen kannte er wenigstens aus seinen Gedichten, diesen sah er als einen Fünfziger 514 vor Chr. G. nach dem nahen Samos zurückkehren, darauf in dem nicht entfernteren Delos seinen Lehrer Pherekydes auf dem Todesbette pflegen, und erlebte dann noch dessen glänzendes Auftreten in Unteritalien und seinen rasch sich verbreitenden Ruhm. Nicht minder lebendig war die Pflege der Wissenschaft in seiner nächsten Umgebung. Die von Anaximander gegründete Erdkunde war schon so populär geworden, dass Aristagoras, als er die Hülfe der Spartaner für den jonischen Aufstand in Anspruch nahm, seine Argumente durch eine in Erz gegrabene Erdtafel unterstützte, auf welcher Griechenland mit Kleinasien und Persien verzeichnet waren. Eben so sah er die ersten Anfänge der Geschichtsforschung unter seinen Augen entstehen, denn seine Landsleute und Zeitgenossen: Kadmus, Hekatäus und Dionysius, alle drei von Milet, waren mit Akusilaus und Charon von Lampsakus die ersten Geschichtschreiber. Die Blüthe der Dichtkunst dauerte ebenfalls immer noch steigend durch seine ganze Lebenszeit. Die Gnomiker Phokylides und Theognis waren schon in seiner Jugend berühmt, und doch überlebte ihn der letztere noch; der Jambograph Hipponax im benachbarten Ephesus, — Anakreon am Hofe des Polykrates zu Samos, — der Lyriker Simonides, der Dithyrambendichter Lasos von Hermione, die ersten Tragiker: Thespis, Chörilus, Phrynichus, am Hofe der Pisistratiden zu Athen, — die argivische Dichterin Telesilla, selbst noch der Schöpfer der sicilischen Komödie Epicharmus, alle diese waren Zeitgenossen von Anaximenes;

ja Aeschylus und Pindar lebten schon als Jünglinge in den letzten Jahren seines Greisenalters, wenn er auch ihren Ruhm nicht mehr erlebte; da Aeschylus gerade in dessen Todesjahre 499 vor Chr. G. als 25jähriger junger Mann mit seiner ersten Tragödie auftrat. Man sieht also, in welche hochgebildete Zeit des Anaximenes Leben fiel, und wie naturgemäss mit einem solchen Kulturstande auch der Aufschwung des höheren abstrakten Denkens verbunden ist.

Von den persönlichen Lebens-Verhältnissen des Anaximenes wissen wir Nichts weiter, als dass er auch ein Zuhörer und Schüler des Anaximander genannt wird.[276] Er stand also zu Anaximander in demselben Verhältnisse, wie Anaximander zu Thales, in dem eines lernenden Jünglings zu einem lehrenden älteren Manne, ja Greise, fast in dem eines Sohnes zu seinem Vater, wie es der Natur der Sache nach so vielfach unter den alten Denkern vorkommt. Denn im Jahre 548 vor Chr. G., in welches die Blüthezeit des Anaximenes gesetzt wird, war er 20, Anaximander 63 und Thales 92 Jahre alt. Des Anaximenes Jugendzeit fällt also allerdings noch mit des Thales Greisenalter zusammen, von einem näheren Verhältnisse melden aber die Nachrichten Nichts, was sich aus der grossen Alters-Verschiedenheit Beider leicht begreift, die einen genaueren Umgang wohl kaum zuliess. Desto einflussreicher auf seine Bildung muss aber der Umgang mit Anaximander gewesen seyn, da er gerade in die ersten Jahre des erwachenden Denkens und der jugendlichen Begeisterung fiel. Anaximenes verlor zwar seinen Freund und Lehrer bald, denn Anaximander starb um 545 vor Chr. G., als Anaximenes noch nicht in der Mitte der Zwanzige stand. Nichtsdestoweniger war aber der genossene Unterricht hinreichend, um den Anaximenes in die von Thales angeregte und von Anaximander fortgebildete naturwissenschaftliche Richtung dauernd einzuführen. Denn es wird uns ausdrücklich berichtet, dass Anaximenes gleich seinen

Vorgängern auch die Astronomie übte und insbesondere die von Anaximander gepflegten Beobachtungen mit dem Gnomon weiter ausbildete.[277] Ein dauerndes Denkmal dieses Unterrichtes besass aber Anaximenes auch an der Schrift des Anaximander, welche dieser wenige Jahre vor seinem Tode 547 vor Chr. G. veröffentlicht hatte, und welche, wie man sich leicht denken kann, für den jungen 21jährigen Anaximenes ein Gegenstand ehrerbietigen und begeisterten Studiums war. Wir sehen daher auch, dass Anaximenes eben so wie Xenophanes von dem Ideenmateriale Anaximanders ausgeht, und seinen eigenen Ideenkreis an dasselbe anknüpft. Dies ist in den überlieferten Zeit- und Lebens-Verhältnissen so sehr begründet, dass das Gegentheil geradezu befremden müsste.

Zugleich aber fällt die Veröffentlichung des Xenophaneischen Lehrgedichtes auch noch in des Anaximenes Jugendzeit, in das Jahr 540 vor Chr. G., in sein 28. Lebensjahr, sein beginnendes Mannesalter. Dass um diese Zeit schon ein reger literärischer Verkehr stattfand, braucht wohl nach dem, was schon früher und zuletzt noch über den damaligen Zustand der griechischen Literatur auseinandergesetzt wurde, nicht einer nochmaligen besonderen Beweisführung. Der Reichthum einer durch fast tausendjährige poetisch-literärische Thätigkeit angesammelten Masse von schriftlich hinterlassenen, vielfach kopirten und überall verbreiteten Dichtwerken, war jetzt schon in Griechenland so gross, dass er bald die Sammler-Liebhaberei hervorrief und die Gründung der ersten öffentlichen und zwar schon durch ihre Grösse im Alterthum berühmten Bibliotheken unter Pisistratus und Polykrates in Athen und Samos veranlasste.[278] Es wird also kein Vernünftiger sich mehr einbilden, dass ein in Gross-Griechenland veröffentlichtes Lehrgedicht nicht hätte in Jonien bekannt werden können, und dass in dieser Zeit bei dem allgemeinen, so blühenden Handels- und See-Verkehr nicht auch schon Handel mit Bücher-Rollen

und mit Kopien neuer literärischer Werke sollte getrieben worden seyn. Solche aus völliger Unkunde der geschichtlichen Verhältnisse hervorgegangene Vorstellungen, wie sie noch Wolf in seinen Prolegomenen zum Homer verräth, wo er das Rhapsoden-Gewerbe des Xenophanes als ein Zeichen der mangelnden Schrift-Uebung und der noch immer fortdauernden mündlichen Fortpflanzung literärischer Erzeugnisse betrachtet, können jetzt nur noch belächelt werden. Es kann also keinem Zweifel unterworfen seyn, dass Anaximenes das Lehrgedicht seines Landsmannes Xenophanes kennen lernte, und frühzeitig kennen lernte, da sich dessen Einfluss noch auf unwiderlegliche Weise in seinem eigenen Ideenkreise zeigt. Denn gerade das frappanteste aus der Lehre des Xenophanes, dessen einheitlichen Gottesbegriff, hat sich Anaximenes angeeignet, und gerade von ihm aus das Anaximandrische wissenschaftliche Material umgebildet.

Auf diese Weise erklärt sich das Eigenthümliche und von Anaximanders Lehre Abweichende in des Anaximenes Ideenkreise zur völligen Genüge. Da er seinen Freund und Lehrer früh verlor, so wirkten zwar die von Anaximander empfangenen Jugend-Impulse fort, konnten aber die Einwirkungen des in den Xenophaneischen Ansichten wirklich Grossartigen nicht verhindern; und in demselben Maasse wie Anaximenes mit seinem fortschreitenden Lebensalter sich von seinen Jugend-Eindrücken entfernte, musste er sich auch freier und selbstständiger in seinem Denken entwickeln.

Gleich Anaximander und Xenophanes schrieb auch Anaximenes eine Schrift über die Weltbildung;[279] sie fällt wohl erst in sein reiferes Mannesalter, da der in ihr vorgetragene wissenschaftliche Ideenkreis einer längeren Zeit zu seiner Entwicklung bedurfte. Denn er enthält, wie wir sehen werden, keineswegs eine blose Verbindung Xenophaneischer und Anaximandrischer Ansichten, sondern einen aus der Verarbeitung beider Ideenkreise gewonnenen

wirklich eigenthümlichen Standpunkt, der auf der einen Seite weder so grossartig und neu ist, dass er, wie der Xenophaneische, als das Produkt einer aufgeregten Jugend-Inspiration erschiene, aber auf der andern Seite im Einzelnen auch nicht so mangelhaft und unvollkommen, wie dieser, sondern im Gegentheile sorgfältig und klar ausgearbeitet; ganz wie es die Denkerzeugnisse guter Mittelköpfe zu seyn pflegen, wenn sie aus einem längeren und mit Liebe gepflogenen Nachdenken hervorgehen. Dafür spricht denn auch die Form der Abfassung. Denn die alten Nachrichten sagen,[288] die Schrift sei schon in einfacher, ungeschmückter jonischer Prosa geschrieben gewesen, und also nicht mehr in einer noch halb dichterischen Sprache, wie die des Anaximander; und auch dies ist naturgemäss, denn während des inzwischen vergangenen Zeitraumes hatte sich die Prosa schon zu bilden begonnen, und nicht blos in Jonien durch Kadmos und Hekatäos von Milet, sondern auch im übrigen Griechenland durch Akusilaos von Argos hatten die ersten Versuche der Geschichtschreibung stattgehabt. Anaximenes kann demnach seine Schrift nur in den letzten Jahrzehenden des 6. Jahrhunderts vor Chr. G., also frühestens um 520 vor Chr. geschrieben haben, was mit seinem reiferen Mannesalter zusammenfiele.

Auch des Anaximenes Schrift befolgte naturgemäss denselben Gang, wie die des Anaximander; sie beginnt mit der Lehre von der Urgottheit und mit der Entstehung des Weltalles aus der Urgottheit, und hört mit seiner Wiederauflösung in die Urgottheit auf. Auch Anaximenes verarbeitet gleich Xenophanes das Denkmaterial des Anaximander; zugleich schliesst er sich aber dabei der von Xenophanes eingeschlagenen monistischen Richtung an. So weit steht er also mit seinen Vorgängern auf gemeinsamem Boden, und in einem naturgemässen gemeinschaftlichen Entwicklungsgang. In Einem Punkte jedoch, und zwar in einem wesentlichen und Haupt-Punkte erhält die monistische Ansichtsweise des Xenophanes durch ihn

eine Umbildung; und zwar eine Umbildung, die einen wirklichen Fortschritt des Denkens bezeichnet und den Anaximenes seinen Vorgängern gegenüber als selbstständigen Denker darstellt. Dies ist die veränderte Fassung des von Xenophanes aufgestellten göttlichen Substanz-Begriffes.

Wie wir sahen, so brachte Xenophanes die Einheit seines göttlichen Substanzbegriffes dadurch hervor, dass er die selbstständige Existenz des Raumes läugnete, den Geist nur als eine Funktion der Materie auffasste und dadurch die Materie, den aus Erde und Wasser gemischten Urstoff, als die einzige einheitliche Substanz des gesammten Alls, d. h. der vereinigten Welt und Gottheit, übrig behielt, da ihm ja als nothwendige Konsequenz seines Materialismus Welt und Gottheit identisch waren. Die Rohheit dieser Methode zur Einheit der göttlichen Substanz zu gelangen war es nun gerade, welche dem Anaximenes Anstoss erregte; denn während er an der Einheit der göttlichen Substanz, als einer auch seiner Denkweise zusagenden Grundbedingung, fest hielt, suchte er sie doch auf einem ganz entgegengesetzten Wege zu erreichen. Anaximenes geht nämlich, im Gegensatze zu Xenophanes, von Dem aus, was er für die geistige Substanz, für die Substanz der Seele hält, und diese geistige Substanz betrachtet er als den Urquell alles Vorhandenen, als Urgottheit, und aus dieser Ur-Substanz lässt er Alles, von den Göttern und Geistern an bis zur gröbsten Materie herab, sich entwickeln und hervorgehen. Er ist also der erste Spiritualist, wenn auch Spiritualist in einer für uns höchst verwunderlichen und befremdlichen Form. Gemäss der damals herrschenden Vorstellung von Geist und Seele, nicht blos im populären, sondern auch im wissenschaftlichen Ideenkreise sowohl seiner Vorgänger als auch der Aegypter, betrachtet er nämlich die **Luft**, den **Odem** als die Substanz der Seele. „Wie unsere Seele, Luft seyend, uns zusammen-

„hält, so umfasst auch Luft und Odem die ganze Welt“, so lauten seine Worte.[281]

So fremdartig uns auch diese Vorstellungsweise jetzt erscheint, so hatte sie doch in der That bei der alten Weltanschauung ihre Berechtigung. Denn das gesammte frühere Alterthum dachte sich die menschliche Seele als ein den Körper erfüllendes Luft- oder Aether-artiges Wesen; unter Aether jene dünnere, reinere Luft verstanden, welche nach der Meinung des Alterthums die höheren Regionen der Weltkugel erfüllt. So fanden wir diese Vorstellung vom Aether als dem Geiste in dem Urgottheits-Begriffe der Aegypter, so bei dem ihnen so nahe stehenden Pherekydes, so bei Anaximander und Xenophanes; so werden wir sie auch noch bei den späteren griechischen Denkern fortdauernd wieder vorfinden. Ein Beweis ist die bekannte, schon früher bei Pherekydes zur Erläuterung angeführte Stelle aus den Fragmenten des Euripides:

Siehst Du den gränzenlosen Aether über uns,
Der diese Erde rings in feuchten Armen hält?
Der, wisse, der ist Zeus; in dem erkenne Gott.

Die Vorstellungen von Geist und Aether, Luft sind also im Alterthum aufs Engste mit einander verknüpft, so fremdartig dies uns auch vorkommen mag, und die obige Stelle enthält nach der Denkweise des Alterthums ganz einfach die Vorstellung von einem den unendlichen Raum erfüllenden Geiste, als welchen auch wir die Gottheit auffassen müssen, wenn wir uns überhaupt bei der Vorstellung von einer allgegenwärtigen Gottheit Etwas denken wollen. Unsern verfeinerten modernen Begriff vom Geist kennt aber das gesammte Alterthum noch gar nicht. Wir haben ihn auch in der That so verfeinert, dass er sich zu etwas ganz Unfasslichem, in seinem Wesen völlig Unbegreiflichen verflüchtigt hat, von dem wir Nichts kennen, als seine Thätigkeiten: Bewusstseyn und Willen, von dessen Wesen wir aber so wenig wissen,

als von den Bewohnern des Mondes. Und es ist heilsam, dass wir uns diesen Sachverhalt in's Gedächtniss rufen, damit wir nicht, wie es so häufig geschieht, im Traume eines eingebildeten Besserwissens, mit Bedauern auf die Unwissenheit der Alten herabsehen; während doch dies vermeintliche Besserwissen genauer untersucht zu einem gleich grossen und gleich beschämenden Nichtwissen zusammenschwindet, da es nicht einmal das Bewusstseyn seiner Leere besitzt, und, — bei den bedeutendsten und wichtigsten Begriffen, — nicht etwa blos die Menge trifft, die ohnehin gedankenlos dem Strome der Meinung folgt, sondern die Wissenschaft selber.

Es ergibt sich also, dass Anaximenes seinen auf den ersten Anblick uns so befremdenden Begriff von Geist und Seele sich gar nicht selber gebildet hat, dass er in diesem Punkte gar nichts Neues schuf, und darin gar kein selbstständiger und schöpferischer Denker ist, sondern dass er ganz einfach nur den im ganzen Alterthume herrschenden Begriff von Geist und Seele sich aneignete, und von ihm dann ausging.

Da nun Anaximenes die Erde von Luft umflossen sah, und demnach von Luft, Aether, auch die höheren Regionen der Weltkugel erfüllt denken musste, so lag es ihm nahe, sich auch den unendlichen Raum rings um die Weltkugel von Luft, Aether, ausgefüllt zu denken, da ja schon seine Vorgänger und die Aegypter den unendlichen Raum neben der Urmaterie auch mit dem Aether, dem Urgeiste, als den beiden Hauptbestandtheilen der Urgottheit erfüllt dachten. So gelangte also Anaximenes höchst einfach zu seiner Vorstellung von einem die Weltkugel rings umschliessenden, die gränzenlose Unendlichkeit ausfüllenden Aether, seiner unendlichen gränzenlosen Luft.[282] „Denn die Naturkundigen,“ sagt „schon Aristoteles, „welche einen Stoff (σῶμα) ausserhalb „der Welt annehmen, bestehe er nun aus Luft, oder aus „etwas Anderem der Art, müssen ihn natürlich gränzenlos

„und unendlich seyn lassen.“[283] Da er nun aber auch die Seele für Luft hielt, Luft und Geist ihm also gleichbedeutend war, so ergab sich ihm von selbst, dass der das Weltall umgebende Geist, die Urgottheit, eben nur jene das Weltall umgebende und die Unendlichkeit erfüllende Luft seyn könne. Dies führte ihn also zu seinem uns so befremdenden Satze: dass die Luft, der Aether, die Gottheit sei.[284]

Da nun aber auch die tägliche Erfahrung den Anaximenes lehrte, dass aus den Dünsten des Luftkreises der Regen entstehe, so musste ihm die Annahme eines besonderen mit dem göttlichen Geiste in der Urgottheit verbunden Urstoffes, des Wassers, wie sich ihn Thales nach den Aegyptern gedacht hatte, als unnöthig erscheinen, und die Luft, da sie dem Wasser sein Entstehen gab, musste ihm auch zugleich der Urstoff seyn, der unendliche Ur-Beginn, das unendliche Ur-Element alles Vorhandenen (*ἀρχὴ, ἀρχὴ τῶν ὅλων, στοιχεῖον*, wie sich die alten Berichterstatter ausdrücken).[285]

So kam auch Anaximenes, gleich Xenophanes, zur Annahme einer einheitlichen göttlichen Ursubstanz (*μίαν ὑποκειμένην φύσιν* sagt Simplic.),[286] welche Geist und Stoff als ein ungesondertes Eine in sich fasste, eine streng einheitliche Urgottheit; nur dass in dieser Einen Ursubstanz die Vereinigung der von Anaximander gesondert aufgestellten Substanzen von Geist und Stoff in entgegengesetzter Weise wie bei Xenophanes stattfand. Denn Anaximenes betrachtete die geistige Substanz, die Luft, den Aether, als die einzig selbstständige, und die Materie nur als eine abgeleitete gröbere Form der geistigen; während umgekehrt Xenophanes die Materie für die einzig selbstständige Substanz erklärte, und den Geist, die Seele sich als eine blosse Funktion, eine blosse Thätigkeitsweise der Materie dachte.

Dieser Luft als der Urgottheit legte nun Anaximenes, an Anaximander sich anschliessend, als Wesens-Eigen-

schaften die zeitliche und räumliche Unendlichkeit bei: Ewigkeit und unendliche Ausdehnung, und als einer geistigen Substanz, welche die Quelle alles Lebens ist, ewige Bewegung, d. h. natürlich Selbstbewegung, Eigenleben.[287]

Man sieht also, dass Anaximenes wieder zur älteren Anaximandrischen Auffassungsweise zurückkehrt, indem er der göttlichen Substanz als wesentliches Merkmal wieder die Unendlichkeit zueignet, die ihr Xenophanes wegen seiner materialistischen Vereinerleiung von Gott und Welt abgesprochen hatte. Anaximenes wird daher von den alten Berichterstattern, in Bezug auf die Gottheit als das Unendliche, neben Anaximander gestellt.[288] Indem er hierdurch die Urgottheit, das Unendliche, von der Welt, dem Endlichen, wieder mit logischer Konsequenz trennt, und nur die Gottheit als auch zeitlich unentstanden und ewig, die Welt dagegen, als aus dem Aether, der Luft, entstehend und auch wieder in dieselbe sich auflösend, also auch als zeitlich endlich und begränzt auffasst, befreit er seinen einheitlichen Substanzbegriff von allen jenen Widersprüchen und sich selbst aufhebenden Begriffs-Zwittern, die ihn in der materialistischen Auffassungsweise des Xenophanes unheilbar entstellten. Zugleich aber sieht man auch, wie Anaximenes, abweichend von Anaximander, die aus der Selbstständigkeit des unendlichen Raumes für die Einheit des Gottesbegriffes hervorgehende Schwierigkeit dadurch zu beseitigen sucht, dass er den Raum nicht als ein selbstständiges Urwesen neben dem Urgeiste, sondern gleich der Ewigkeit und der Eigenbewegung, als eine blosse Wesens-Eigenschaft des Urgeistes (des Aethers, der Luft) betrachtete. Diese Auffassungsweise des Unendlichen erscheint also offenbar als eine Umbildung der Anaximandrischen unter dem Einflusse des Xenophaneischen Monismus.

Es begreift sich demnach jetzt vollkommen, wie Anaximenes von dem Urgottheits-Begriffe der Früheren

auf den seinigen kommen konnte; die Brücke, welche vom einen zum andern führt, ist noch völlig erkenntlich; obgleich natürlich Jemanden, der in der modernen Denkweise befangen ist, welche Stoff und Geist als ganz entgegengesetzte Dinge trennt und die Gottheit nur als ein geistiges Wesen auffasst, ein solcher Gottesbegriff im höchsten Grade unerklärlich und ungereimt vorkommen muss.

Aus dieser monistischen Auffassungsweise der göttlichen Ursubstanz folgt nun als unmittelbare Konsequenz auch eine eigenthümliche Theorie der Weltbildung, welche die alten Berichterstatter ausdrücklich auf den Anaximenes als ihren Schöpfer und ersten Urheber zurückführen.[289] Weil nämlich Anaximenes die göttliche Ur-Substanz nicht als ein Vielfaches, sondern als ein Einfaches betrachtete, so konnte er auch nicht, gleich den Früheren, die Welt aus der Gottheit durch Ausscheidung ihrer Bestandtheile, durch Trennung des Entgegengesetzten und Verbindung des Verwandten sich zusammensetzen lassen, sondern sie musste sich ihm aus dem Einfachen: der Luft, durch deren ewige Selbstbewegung entwickeln. Da nun die Luft feiner ist, als die übrigen gestalteten Dinge, so konnte diese nur durch Verdichtung aus der Luft entstehen, und umgekehrt das noch Feinere, z. B. das Feuer, nur durch Verdünnung.[290a] Die Vorgänge des Entstehens und Vergehens geschahen ihm also nur durch Verdichtung und Verdünnung, wobei er Wärme und Kälte nicht als selbstständige Kräfte, sondern als Zustände des Urstoffes, der Luft, jene als Verdünnung, diese als Verdichtung auffasste;[290b] nicht ohne auch hier in so weit einen richtigen Blick in das Wesen der physischen Erscheinungen zu thun, dass er doch wenigstens den Zusammenhang von Wärme und Kälte mit jenen beiden Aggregat-Zuständen der Körper herausfühlte. Denn die Kalte ist es ja, die eben so gut wie ein hoher Druck die Dichtheit der Materie vermehrt, während die Wärme die gegenseitige Verbindung der Stofftheilchen aufhebt und die Dichtheit der Körper

vermindert. Aus der verdünnten Luft lässt er also Feuer entstehen, aus der verdichteten Wind, dann Dunst und Nebel, dann Wasser, dann Erde, dann durch die stärkste Verdichtung Gestein.[290]" So sehr dies Alles nur wie eine phantastische Dichtung aussieht, und es in der That auch war, da die Nachweisung eines solchen Vorganges den damaligen Denkern ganz unmöglich fallen musste, so liegt doch diesem Denk-Gespinnste die Vorahnung eines von der neueren Naturwissenschaft gewonnenen Satzes zu Grunde, wonach ein und derselbe Körper allerdings in den verschiedenartigsten Stufen der Verdünnung und Verdichtung: in den drei verschiedenen Aggregat-Zuständen des Luftförmigen, Flüssigen und Starren, je nach den verschiedenen Graden der Hitze und Kälte vorkommen kann; wie z. B. das Wasser bei einem hohen Wärmegrad sich in luftförmigem, bei gewöhnlicher Temperatur in tropfbar flüssigem und bei grösserer Kälte in starrem Zustande befindet, so dass die Möglichkeit, selbst Luftarten zu tropfbar flüssigen und bei einem entsprechend hohen Kältegrade sogar zu starren Körpern zu verdichten, von der neuesten Wissenschaft anerkannt und wenigstens bei einzelnen Luftarten auch schon nachgewiesen ist. Auch in dieser Beziehung ist also der Traum des Anaximenes doch weniger abentheuerlich, als er auf den ersten Anblick erscheint.

Die auf diese Weise aus der geistigen Ursubstanz, der Luft, entstandene und von ihr durchdrungene und rings umgebene Weltkugel, muss auch Anaximenes, wie sich als unmittelbare Folgerung von selbst ergibt, und auch als gemeinsame Lehre aller älteren Denker angegeben wird,[291] eben so wie seine Vorgänger für beseelt gehalten haben; und wenn er demgemäss von aus der Luft entstandenen Göttern und göttlichen Wesen redete (θεοὶ καὶ θεῖα), so muss er gleich Anaximander und Thales nicht blos eigentlich geistige Wesen: die Götter und Geister, Dämonen,[292] sondern auch die Weltkugel selbst und die

Theile der Weltkugel: die Firmamente und Himmelskörper hierunter verstanden haben.

Bei der Weltbildung lässt Anaximenes die Erde zuerst entstehen, und aus den von ihr aufsteigenden Dünsten dann die übrigen feurigen Himmelskörper und Gestirne.[292] Die Erde lässt Anaximenes wie Anaximander in der Mitte der Welt frei schweben, von der in der unteren Hälfte der Weltkugel zusammengepressten Luft getragen;[293] nur denkt er sich dieselbe als eine ganz flache Scheibe, gleich einer runden Tischplatte.[294] Als eine solche flache Scheibe betrachtet er auch die Sonne.[295] Die Sterne, nämlich die Planeten, lässt er mit festen, erdartigen, aber unsichtbaren, d. h. krystallartigen (κρυσταλλοειδής) durchsichtigen Körpern verbunden seyn, die sich mit ihnen zugleich herumbewegen; d. h. er denkt sie nicht im Raume frei schwebend, sondern an krystallenen Kugelgewölben befestigt, die, indem sie sich um ihren Mittelpunkt herumdrehen, zugleich die an ihnen gleich eingeschlagenen Nägeln befestigten Planeten mitbewegen.[296] Es ist dies dieselbe Vorstellung, die auch bei Anaximander vorkam, und wie dort schon bemerkt wurde, von da an im ganzen späteren Alterthume allgemein herrschend war und sogar in die astronomischen Systeme überging. Ganz übereinstimmend hiermit betrachtet er auch den äussersten Umkreis der Weltkugel, d. h. den Fixsternhimmel als eine erdartige feste Masse,[297] an welche die Fixsterne festgeheftet seien; eine Vorstellung, die ihm ebenfalls nicht eigen, sondern durch das ganze Alterthum hindurch verbreitet war. Dieser Vorstellung gemäss liess nun Anaximenes die Bewegung des Himmels und der Gestirne nicht blos **über**, sondern gleichmässig auch **unter der Erde**, also **um die Erde ganz herum** (περὶ γῆν) vor sich gehen. So berichtet, dem gesunden Menschenverstande gemäss, ein Theil der Alten;[298] während Andere, und mit ihnen die meisten Neueren, die eine besondere Liebhaberei an allem den Alten beigelegten

Unsinn haben, die Bewegung des Himmels sich nicht unter der Erde fortsetzen, sondern die Gestirne, am Horizonte angelangt, von Westen sich wieder nach Osten seitwärts, „wie eine Kappe auf dem Kopfe,“ herumbewegen lassen; ein Missverständniss aus völlig unbegreiflicher Gedankenlosigkeit, da eine solche Seitenbewegung bei der ausdrücklich überlieferten und von den kopflosen Nachschreibern selbst berichteten Festigkeit und Starrheit des Himmelsgewölbes platterdings eine Unmöglichkeit ist.

Noch mehr das Kindesalter der Naturwissenschaft bezeichnend und für uns völlig werthlos sind seine weiteren Versuche von den physischen Erscheinungen des Dunstkreises und der Erdoberfläche: des Regens und Schnees und Hagels, des Regenbogens, des Meerleuchtens, Erdbebens u. s. w. eine Erklärung zu geben.

Von seiner Lehre über das Menschengeschlecht wird uns Nichts berichtet, als die schon angeführte Vorstellung, dass die Seele ein luftartiges Wesen sei.[299] Ohne Zweifel hatte er gleich Anaximander diesen Theil des Ideenkreises, als seiner vorwiegend naturwissenschaftlichen Richtung ferner stehend, selber nur karg behandelt.

Von seiner Lehre über die Zukunft des Weltalles wird uns nur ganz im Allgemeinen gesagt, auch er habe gleich seinen Vorgängern die Welt für vergänglich gehalten und eine Wiederauflösung derselben in die göttliche Ursubstanz, die Luft,[281] angenommen. Die ihm aber weiter auch noch beigelegte Lehre von der Zahllosigkeit der Welten beweist, dass er von Anaximander die Vorstellung von einem ewig sich auf einander folgenden Wechsel von Weltbildungen und Weltzerstörungen angenommen hatte.[300]

Dies ist es, was wir von dem Ideenkreise des Anaximenes wissen. Es hat allen Anschein, als sei er neben seiner Gottheitslehre vorzugsweise auf eine Erklärung der Natur-Erscheinungen gerichtet gewesen, und habe zum grössten Theil einen physikalischen Inhalt gehabt:

dies scheint sich wenigstens aus den von den Alten berichteten Erklärungen des Regens, Schnees und Hagels, des Regenbogens, Meerleuchtens, Erdbebens u. s. w. als eine nahe liegende Vermuthung zu ergeben.

Mit Anaximenes hört die Reihe der milesischen Denker auf. Der jonische Aufstand gegen Darius unter Aristagoras, in dessen erstes Jahr, nach unserer Annahme, der Tod des Anaximenes fällt, gleichzeitig mit der Einnahme und Zerstörung von Sardes durch die Jonier, 499 vor Chr. G., endete schon nach einigen Jahren, 494 vor Chr. G., ganz unglücklich mit der Wiederunterwerfung Joniens und der Eroberung Milets durch die Perser, so dass Milet sich von da an nie völlig zu seiner alten Blüthe erheben konnte. Die Anfänge der Philosophie fallen in das letzte Jahrhundert seines Glanzes und es hat durch seine grossen Männer, einen Thales, Anaximander, Anaximenes, den Ruhm, die erste Pflegstätte der höheren geistigen Bildung in Griechenland gewesen zu seyn.

Die von den milesischen Denkern begonnene Pflege der Wissenschaft starb jedoch mit dem Falle Milets in Jonien nicht aus, sondern dies lieferte noch in den nächsten Generationen eine Zahl von Männern, die sich an der Literatur überhaupt, namentlich an der Geschichts-Schreibung und -Forschung und an der Fortbildung der Philosophie insbesondere lebhaft betheiligten. Es sind zum Theil noch Sterne erster Grösse, wie ein Herodot in der Geschichtschreibung und ein Heraklit in der Philosophie. Neben Heraklit glänzen dabei noch ehrenwerthe Namen: ein Anaxagoras, Archelaus, Melissus. Ihnen Allen ist die von Thales angeregte Vorliebe für die Naturphilosophie und die Naturwissenschaften gemeinschaftlich. Eben so wenig geht die eigenthümliche Richtung des Anaximenes mit ihm unter; er findet im Gegentheile in seinem Landsmanne und jüngeren Zeitgenossen Heraklit von Ephesus einen nahe verwandten Geist, und die von Anaximenes eingeschlagene Richtung wird durch Heraklit

auf einen solchen Gipfelpunkt gesteigert und erhält durch diesen einen so vollendeten Ausdruck, dass sein System, bei aller Dichtung des Inhaltes, als eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Entwicklung des menschlichen Denkens dasteht. Nichtsdestoweniger war der Stern Joniens im Sinken; der Mangel der Freiheit entzog der geistigen Thätigkeit die Lebensluft, die Masse ging in den materiellen Interessen unter, und die letzten Pfleger der Wissenschaft sahen sich durch den Verfall Joniens gezwungen, die Heimath zu verlassen und gleich Pythagoras und Xenophanes nach den freieren griechischen Staaten überzusiedeln: ein Anaxagoras und Archelaus nach Athen, ein Herodot nach Italien.

Während so Jonien von seiner Höhe herabsank, ging die geistige Hegemonie an andere griechische Stämme über; zunächst an die Italioten, die blühenden griechischen Städte in Unteritalien, und später an Athen. In Unteritalien findet jetzt das geistige Leben seinen Brennpunkt, um welchen die Denker der übrigen griechischen Staaten, wie um ihre Sonne, kreisen; und nun erst beginnt jener Aufschwung des griechischen Denkens, der nicht blos die höhere Bildung des Alterthums hervorbrachte, sondern auch auf die höhere Bildung sämmtlicher neueren Völker noch bis auf diesen Tag seinen Einfluss erstreckt. Diese ganz schlecht gekannte und von dem Wuste des späteren Verfalles der griechischen Welt überdeckte grosse Zeit in ihrem einstigen Glanze wieder aufzuwecken, soll unser eifrigstes Bestreben seyn. Pythagoras ist es, der sie hervorrief.

Pythagoras.

Indem die Darstellung jetzt zu Pythagoras übergeht, betritt sie ein Gebiet, in welchem sich alle Schwierigkeiten der bisherigen Untersuchungen im höchsten Maasse häufen, während zugleich die Wichtigkeit des Gegenstandes in demselben Grade wächst. Denn Pythagoras muss geradezu als der Mittelpunkt aller bisherigen Untersuchungen betrachtet werden, und von der völligen Aufhellung seiner Lehre hängt die richtige Einsicht in die Entwicklung der alten Philosophie und die Verscheuchung der bisherigen Vorurtheile ab. Wir wollen also keine Mühe sparen.

Die Verwirrung aber, die wir in den Sachen und in den Köpfen vorfinden, ist ganz unglaublich. Die Zerstörung der Zeit und die der neueren Kritik haben mit einander gewetteifert, dies einst so glänzende Gebiet zu einem öden Trümmer- und Schutthaufen, zu einem abschreckenden Schauplatz der Verwüstung umzuschaffen. Eine ausgedehnte Literatur theils philosophischer Schriften der pythagoreischen Schule selbst, theils gelehrter geschichtlicher Arbeiten über sie, aus den Zeiten der Aristoteliker und Alexandriner, ist völlig untergegangen, und wir haben nur noch Bruchstücke und Auszüge aus ihnen in den kopflosen Sammelwerken der späteren Jahrhunderte, überschüttet mit all dem Wuste der Träumerei, des Aberglaubens und der Wundersucht, der in den Zeiten des geistigen Verfalles die unverstandene Grösse ver-

gangener schönerer Tage überwuchert. Aus diesem Schutte aber die Trümmer des ächten Alten hervorzusuchen, und darnach die untergegangenen Schöpfungen zu erkennen und zu ergänzen, war den Neueren bei den Vorurtheilen ihrer Zeit und ihrer Richtung so gut wie unmöglich, da es ihnen zu einem Verständniss dieser untergegangenen Geistesbildung an der unumgänglichen Vorbedingung: an der geschichtlichen Erkenntniss der früheren Kulturzustände sowohl des Orients als der Griechen gänzlich fehlte, und sie statt fester geschichtlicher Thatsachen nur das Meinen und Wähnen ihres eigenen beschränkten Ideenkreises zum Ausgangspunkte hatten. Kein Wunder daher, dass ihre Kritik das Gepräge der subjektivesten Willkühr an sich trägt. Die aus ihr hervorgegangenen Darstellungen gleichen jenen Hütten, die man inmitten zerfallener Ruinen nach Zufall und Laune aus den zerstreuten Trümmern zusammengesetzt sieht, und die mit den alten Bauwerken selbst, deren Stelle sie einnehmen, Nichts gemein haben, als die zusammengewürfelten Bruchstücke.

Nichts desto weniger sind die erhaltenen Nachrichten sowohl über Geschichte als Lehre des Pythagoras und seiner Schule so zahlreich und zum Theil von solchem Umfang, sie stammen aus einer so reichen, schon im Alterthume der gelehrten Forschung unterworfenen historischen Kunde, sie geben so viele und zum Theil ausgedehnte Bruchstücke der verloren gegangenen pythagoreischen Schriften, dass es nur des ordnenden Verständnisses bedarf, um die geschichtliche Ueberlieferung so, wie sie das Alterthum selber in seiner noch unzerstörten Literatur besass, in allen wesentlichen Zügen und Umrissen wiederherzustellen. Aber gerade an dieser Hauptsache, an dem ordnenden Verständnisse hat es bisher gefehlt und musste es fehlen, weil man die geschichtlichen Vorkenntnisse, wie sie in den bisherigen Untersuchungen dieses Werkes dargelegt worden sind, nicht besass und

nicht besitzen konnte. Denn die einseitige Beschränkung auf den vereinzelten griechischen Studienkreis stand sowohl der erforderlichen Ausdehnung des Wissens, als auch dem nöthigen freieren Blick zur Auffassung eines allgemeineren, über Griechenland hinausreichenden Kulturzusammenhanges hindernd entgegen, obgleich dieser Kulturzusammenhang von den griechischen Quellen selbst durch ihre unausgesetzten Hindeutungen auf den Orient und insbesondere auf Aegypten klar genug angegeben war. So erklärt es sich, wesshalb selbst ein so umsichtiger und nüchterner Forscher, wie der unermüdliche Lobeck, mit den Ergebnissen seiner mühsamen Untersuchungen, die ihm die Lösung des Räthsels so nahe gelegt hatten, doch Nichts anzufangen wusste, weil er keine andere Welt kannte, als die griechische. Nun aber, da durch die in diesem Werke niedergelegten Ergebnisse nicht minder mühevoller Forschungen jenes fehlende Verständniss gegeben ist, und der ägyptische und persische Ideenkreis zur Vergleichung offen stehen, nun können Geduld und Scharfsinn in dies Dunkel eindringen und dies Chaos lichten. Denn nun sind wir im Stande, die von den Alten angegebene und von den Neueren mit allen Künsten vergebens geläugnete Herleitung griechischer Wissenschaft aus dem Oriente quellenmässig nachzuweisen, indem wir die uns als alt- und ächt-pythagoreisch überlieferten Lehren, welche bisher trotz der ausdrücklichen Hinweisung der geschichtlichen Quellen, von der dünkelvollen Beschränktheit der Neueren übersehen wurden, mit ihren morgenländischen Vorbildern vergleichen; und es wird sich klar wie der Tag und über allen Widerspruch erhaben herausstellen, dass der von Pythagoras nach Griechenland übertragene Ideenkreis der unveränderte ägyptische ist, aus dem sich dann unter fortwährendem Einflusse der persisch-zoroastrischen Lehre die griechische Spekulation bis auf Plato einschliesslich entwickelt. Um eingewurzelte Vorurtheile auszurotten,

gibt es kein anderes Mittel, als die Wahrheit bis zum Ueberdrusse zu wiederholen.

In der That übersieht man die gehäuften Zeugnisse der Alten über die ausländische Herkunft der pythagoreischen Philosophie, so erstaunt man über die hartnäckige Verblendung der Neueren, eine Thatsache wegläugnen oder doch in ihrer Wichtigkeit herabsetzen zu wollen, die von dem Alterthume einstimmig ausgesagt und schon in ihrer vollen Bedeutung anerkannt wird. Denn sie ist nicht erst eine Fiktion der Späteren, der Neuplatoniker etwa, sondern sie wird von nüchternen und vollgültigen Schriftstellern schon in den besten Zeiten der griechischen Wissenschaft, d. h. in dem Zeitalter der alexandrinischen Gelehrsamkeit, ja schon früher: in der Blüthezeit Athens, im Zeitalter Plato's, als eine allgemein bekannte Ueberlieferung erwähnt und besprochen. „Es wird berichtet," sagt Strabo, der bekannte Geograph,[301] „dass Pythagoras unter Polykrates, als er die Gewaltherrschaft in Samos beginnen sah, seine Vaterstadt verliess, und aus Liebe zum Wissen nach Aegypten und Babylon ging; dann, als er bei seiner Rückkehr die Gewaltherrschaft noch fortdauernd fand, nach Italien schiffte und dort sein Leben beschloss." Mehr in's Einzelne gehend, aber ganz übereinstimmend hiermit berichtet Trogus Pompejus, der römische Geschichtschreiber aus dem Zeitalter Augusts (nach dem Auszuge des Justin)[302]: Pythagoras sei zu seiner Ausbildung in der Wissenschaft zuerst nach Aegypten und hierauf nach Babylon gereist, habe dann nach seiner Wiederkehr, mit dem reichsten Wissen ausgerüstet, sich in Kroton niedergelassen, sei nach einem zwanzigjährigen Aufenthalt daselbst nach Metapont übergesiedelt und dort gestorben. Eben so redet Cicero von des Pythagoras Reisen sowohl nach Aegypten, als nach Persien zu den Magern, wie von einer allbekannten Thatsache,[303] und in solcher Frische lebten noch die Erinnerungen an Pythagoras zu Ciceros Zeit, — waren

ja doch erst vier Jahrhunderte seit des Pythagoras Tode verflossen, — dass Cicero bei einer Durchreise durch Metapont vor allen Dingen, und noch ehe er bei seinem Gastfreunde einkehrt, die ehemalige Wohnung des Pythagoras und den Ort seines Todes aufsucht.[304] Alle drei Männer aber: Strabo, Trogus und Cicero lebten noch in dem Jahrhundert vor Christi Geburt und hatten ihr Wissen natürlich nur aus älteren griechischen Schriftstellern. Es kann demnach nicht befremden, wenn schon Isokrates, der Zeitgenosse des Plato, mit dürren Worten sagt, Pythagoras habe sowohl seine Philosophie als auch seine religiösen Lehren und gottesdienstlichen Gebräuche aus Aegypten nach Griechenland gebracht, da er nach Aegypten gereist und ein Schüler der dortigen Priester geworden sei. „Ueber die Religiosität der Aegypter," sagt Isokrates,[305] „könnte man Viel reden, und ich bin nicht der Einzige und nicht der Erste, der sie bewundert, sondern noch Viele der jetzt und früher Lebenden, unter denen Einer auch Pythagoras der Samier ist, der nach Aegypten ging und ein Schüler der Dortigen wurde; in Folge dessen er nicht blos seine Philosophie mit nach Griechenland brachte, sondern sich auch mit den Opfern und gottesdienstlichen Gebräuchen ernster und eifriger als irgend ein Anderer beschäftigte; wodurch er denn," fährt Isokrates fort, „nicht blos einen grossen Ruf, sondern auch zahlreiche Schüler erlangt habe, die noch zu seinen, des Isokrates, Zeiten, trotz ihrer Schweigsamkeit grössere Aufmerksamkeit auf sich zögen, als Andere mit ihren Reden."

Alles demnach, was uns die Alten Auffallendes und Ungewöhnliches von Pythagoras berichten: die fremde Herkunft und Färbung seiner Lehre, seiner religösen Einrichtungen und seiner Schule, war schon diesen alten Berichterstattern bekannt, und die von ihnen angedeutete geschichtliche Kunde wird von den übrigen erhaltenen Nachrichten nur bis in das Einzelnste bestätigend ausgeführt.

Quellenschriften.

Denn es muss zunächst beim Beginn der Untersuchungen mit allem Nachdruck hervorgehoben werden, dass die Alten allerdings über Pythagoras und seine Schule eine ausgedehnte geschichtliche Kunde besassen,[306] und zwar nicht eine blos nebelhaft mythische, durch unsicheres Hörensagen auf die späteren Geschlechter überlieferte, sondern eine ganz bestimmte auf den gewöhnlichen Mitteln literärischer Aufzeichnungen in gleichzeitigen Berichten und Quellenschriften beruhende und sehr bald zum Gegenstande gelehrter Forschung gemachte; eine historische Kunde, welche ganz dieselben Stadien ihrer Entwicklung durchlief, wie jeder andere ein allgemeineres Interesse erregende geschichtliche Stoff in unsern heutigen Literaturen auch: von den mündlichen mehr oder minder entstellten Gerüchten unter den Zeitgenossen, und den Aufzeichnungen der unmittelbar Betheiligten an, durch die spätere gelehrte Forschung hindurch bis zur populären geschichtlichen Darstellung, ja bis zur belletristisch-romanhaften Umdichtung für ein Unterhaltung suchendes Lesepublikum. Es muss wiederholt daran erinnert werden, dass, wie schon mehrfach auseinandergesetzt wurde, die gewöhnlichen Vorstellungen von einem mit der Entstehung der Philosophie verbundenen noch halb rohen und unentwickelten Kultur-Zustande durchaus irrig sind, ein nur aus Unkenntniss hervorgegangenes Vorurtheil der Neueren; dass vielmehr, diesem Vorurtheile schnurstracks entgegen, Pythagoras in einer schon ganz literärisch gebildeten

Epoche lebte und wirkte; dass die ersten grossen öffentlichen Bibliotheken, sowohl in seiner Vaterstadt Samos durch Polykrates, als auch in Athen durch die Pisistratiden, gerade zu seinen Lebzeiten gesammelt wurden, was begreiflicher Weise einen schon bedeutenden Reichthum vorhandener Literatur-Werke, einen regen literarischen Verkehr, und selbstverständlich einen allgemein verbreiteten, altherkömmlichen Gebrauch der Schrift voraussetzt; und dass demnach die Kenntniss von Pythagoras und seiner Schule, neben den unter den Zeitgenossen unmittelbar sich bildenden, von Mund zu Mund fortgepflanzten und daher, ganz wie bei heutigen geschichtlichen Ereignissen, auch mehr oder minder entstellten Gerüchten, sich auch auf wirkliche literärische Quellen gründete, die, ganz wie bei uns, erst von den auf die Ereignisse folgenden Generationen durch die Mittel der Quellenforschung und Vergleichung zu einer wissenschaftlichen Gestalt gebracht, und so bei den Späteren literärisches Gemeingut wurden.

Die Schriften des Pythagoras und seiner unmittelbaren Schüler und Zeitgenossen, eine förmliche in der späteren pythagoreischen Schule [1] entstandene philosophische, mathematische und geschichtliche Literatur, Streitschriften zwischen der pythagoreischen und den neben ihr entstehenden verschiedenen philosophischen Schulen [2] bildeten also die Grundlage dieser Geschichtskunde, welche gleich in den auf Pythagoras folgenden Generationen Gegenstand gelehrter Arbeiten wurde, — wie z. B. schon Damastes, der Schüler des Hellanikus, über die Dichter und Weisen schrieb,[3] — und bereits bei Aristoteles und seinen Nachfolgern eine hohe Ausbildung erhielt.

Von der frühen Existenz dieser geschichtlichen Kunde zeugt z. B. eine Schrift des Demokrit, welche den Namen des Pythagoras trägt;[4] Kenntniss der pythagoreischen Lehre findet sich nicht blos in der sokratischen Schule,[5] sondern auch Kenntniss der pythagoreischen Schriften bei Zeitgenossen des Sokrates, z. B. bei Jon

von Chios,[6] der die sogenannten orphischen Schriften ganz richtig dem Pythagoras beilegt, und, einem erhaltenen Epigramm auf Pherekydes zu Folge, diese seine jonischen Landsleute: Pythagoras und Pherekydes, wohl kannte und in Ehren hielt. Anspielungen auf pythagoreische Lehren und Schriften finden sich vielfach auch bei Plato, ausdrücklich oder verdeckt; und Isokrates, des Plato Zeitgenosse, kannte, wie wir sahen, die eigenthümlichen Lebensschicksale und Lehren des Pythagoras sehr wohl. Sein Zeitgenosse Andro von Ephesus[7] handelte in seiner Schrift über die 7 Weisen auch von Pythagoras ausführlich, und Theopomp, des Isokrates berühmtester Schüler, berichtete über Pythagoras in seinem grossen Geschichtswerke.[8] Bei der Auflösung der pythagoreischen Schule um diese Zeit wurden die Pythagoreer in ganz Griechenland zerstreut, und kamen auch nach Athen, wo sie, wie Isokrates sagt, die allgemeine Aufmerksamkeit durch ihre Eigenthümlichkeiten auf sich zogen, so dass selbst die Komödienschreiber in ihren Bühnenstücken sich mit ihnen beschäftigten.[9] Man kann sich daher leicht denken, dass auch ihre Lehren und Schriften, soweit sie zugänglich geworden waren, das Interesse eben so sehr auf sich zogen. Wir finden z. B., dass Anaximander, der milesische Geschichtschreiber zur Zeit des Artaxerxes Mnemon, schon Erklärungen der pythagoreischen Symbole schrieb.[10]

Aristoteles besitzt daher schon eine sehr genaue Kenntniss der pythagoreischen Lehre. Er kritisirt an den betreffenden Stellen seines eigenen Systems nicht blos einzelne Lehren des Pythagoras und der pythagoreischen Schule, sondern er machte auch ihren Lehrbegriff eben so gut wie den anderer Denker, als z. B., wie wir sahen, den des Xenophanes, oder den des Anaximenes, Demokrit, Empedokles, Anaxagoras etc. zum Gegenstand besonderer Schriften; so schrieb er ein Buch über die Pythagoreer,[11] zu welchem wohl auch seine Abhandlung

über die — den Pythagoreern bekanntlich untersagten — Bohnen gehörte; eben so ein Buch über die Lehre des Alkmäon, über die des Timäos und die des Archytas. Diese aristotelischen Schriften betrafen, der rein philosophischen Richtung des Aristoteles gemäss, vorzugsweise den pythagoreischen Lehrbegriff; weniger streng wissenschaftlich, zwar von Seiten des Styles gelobt, aber wegen Aufnahme von Sagen und Mährchen schon im Alterthume getadelt, waren die Schriften seines Zeitgenossen, des Platonikers Heraklides Pontikus.[12] Da dieser jedoch selber noch, offenbar in Athen, Pythagoreer gehört hatte, so zeigt er sich in seiner Schrift über die Pythagoreer und sonst, im Ganzen über Pythagoras gut unterrichtet. Genaueren geschichtlichen Gehaltes waren aber schon die gelehrten Arbeiten der aristotelischen Schule. Aristoxenus von Tarent und Dikäarch von Messana, neben Theophrast die berühmtesten Schüler des Aristoteles, Beide Grossgriechen und Zeitgenossen der letzten Pythagoreer, und an Pythagoras und den Pythagoreern, als ihren Landsleuten näheren Antheil nehmend, schrieben Beide über die pythagoreische Schule biographisch-philosophische Abhandlungen, die ihres Gedankengehaltes und Styles wegen von den Alten, z. B. von Cicero, als klassische Werke bewundert wurden, und von denen wir noch werthvolle Bruchstücke übrig haben: Aristoxenus verfasste eine ganze Reihe von Biographien des Pythagoras, Archytas, Xenophilus und anderer Pythagoreer in seinen „Lebensbeschreibungen“;[13] ausserdem schrieb er noch ein Buch pythagoreischer Aussprüche, die sogenannten pythagoreischen Symbole, und eine Schrift über die pythagoreische Zahlenlehre; seine noch erhaltene Schrift über die Musik gewährt uns zugleich einen Begriff von der mathematischen Theorie der Musik, deren Schöpfer Pythagoras war. Dikäarch gab ebenfalls in seinen „Lebensbeschreibungen“[14] Nachrichten über Pythagoras, welche an Genauigkeit und Treue noch die des Aristoxenus übertrafen. Auch ein

dritter berühmter Schüler des Aristoteles, Klearchus von Soli,[15] schrieb Lebensbeschreibungen, unter denen, wie aus einem Citate bei Gellius erhellt, ebenfalls die des Pythagoras sich befand. Ausser ähnlichen biographischen Werken schrieben Eudemus und Theophrast[16] die ersten Geschichten der Mathematik, Astronomie und Physik, und der grössere Theil der Nachrichten von der pythagoreischen Mathematik und den mathematischen Schriften aus der pythagoreischen Schule, — die zu jener Zeit ja noch vorhanden waren, — so wie von ihren physikalischen Lehrsätzen, wird wohl aus Eudem und Theophrast in die Kommentare und Sammelschriften der Späteren übergegangen seyn. Aber auch ausserhalb der aristotelischen Schule wurden solche geschichtliche Untersuchungen gepflogen. So wird von Lykon, einem heftigen Gegner des Aristoteles, eine Schrift über Pythagoras citirt;[17] selbst Zeno, der Stifter der Stoa, schrieb Pythagorica,[18] und von Kleanth, seinem unmittelbaren Nachfolger, ist uns eine Notiz über Pythagoras erhalten.[19] Man sieht, die Zerstreuung der Pythagoreer nach Auflösung ihrer Schule hatte die frühere Abgeschlossenheit und Geheimhaltung unmöglich gemacht, und dadurch war die Kunde von Pythagoras und seiner Schule allgemein verbreitet.

Diese von Aristoteles angeregte literärische Richtung vererbte sich nun auch auf die ihnen nachfolgenden Mitglieder der peripatetischen Schule, ohne dass ihnen aber der Geist ihres Stifters und seiner ausgezeichneten unmittelbaren Schüler verblieben wäre. Denn mit dem allgemeinen Sinken des öffentlichen Lebens in Griechenland musste natürlich auch die schöpferische Thätigkeit der Wissenschaft abnehmen, wie die Skepsis beweist, welche sich in Plato's eigener Schule schon im dritten Jahrhundert vor Chr. G. entwickelte. An die Stelle der schöpferischen Denkthätigkeit trat jetzt vorwiegend die gelehrte philologisch grammatische Forschung. Dies zeigt sich nun auch in der Literatur über die pythagoreische Schule,

sowohl was die Darstellung der Lehre, den eigentlich philosophischen Inhalt, als auch die auf chronologisch-historische Forschung gegründeten Lebensbeschreibungen des Pythagoras und seiner hervorragenderen Schüler betraf. Diese Wendung auf die eigentliche literärische Gelehrsamkeit wurde zugleich durch die äusseren Verhältnisse begünstigt, als nach dem Tode Alexanders des Grossen Aegypten unter die Herrschaft der Ptolemäer kam, und diese Alexandrien, ihre Residenz, zu einem Mittelpunkte griechischer Bildung und Gelehrsamkeit machten. Sogleich der Stifter der neuen Dynastie, Ptolemäus Lagi, legte den Grund zu der berühmten alexandrinischen Bibliothek, welche schon unter seinem Nachfolger, Ptolemäus Philadelphus, hunderttausend Bände stark war, und später, bei der Einnahme Alexandriens durch Cäsar, nach Eusebius einen Umfang von 700,000 Bänden erreicht hatte. Nun, da die griechischen Schriftwerke von den ältesten bis in die neuesten Zeiten der griechischen Literatur hier zusammengebracht waren, musste natürlich die eigentlich literärische Forschung eine Ausbildung erhalten, wie sie ein Privatmann, selbst wenn er reich und Bücher-Liebhaber war wie Aristoteles, nicht einmal in einem speciellen Fache hätte erreichen können. So tragen denn auch die aus dieser Periode uns erhaltenen Angaben über die Geschichte der pythagoreischen Schule vorwiegend gelehrt-literärisches Gepräge; es sind meist gelehrt-chronologische, oder literärisch-historische Notizen. Demetrius Phalereus und Eratosthenes bildeten jetzt die eigentliche Chronologie (Χρονογραφία) aus, und Apollodor trug deren Resultate in einem in Jamben verfassten Abrisse (Χρονικά) vor, der ein im Alterthume vielgebrauchtes Handbuch war, sich aber nicht eben durch seine Genauigkeit auszeichnete; denn in unsern bisherigen chronologischen Bestimmungen trafen wir ihn schon mehrmals auf Seiten des Irrthumes und auch bei der Festsetzung von des Pythagoras Lebenszeit werden wir ihn als ungenau kennen

lernen. Eben so entstanden in Alexandrien eine Reihe von eigentlichen Geschichten der Philosophie, Darstellungen der philosophischen Schulen (τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρεσέων), insbesondere nach ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge unter dem Titel: „über die Reihenfolgen der Philosophen" (περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων), die sogenannten Diadochen-Schreiber. Solcher Werke werden mehrere erwähnt: von Eratosthenes, Sosion, Satyrus, Heraklides Lembus,[20] Sosikrates[21] und Apollodor, Hippobotus,[22] Antilochus, aus denen allen uns noch Nachrichten über Pythagoras erhalten sind. Von Hermippus,[23] einem ebenfalls in Alexandrien gebildeten Peripatetiker, werden eine grosse Zahl von Lebensbeschreibungen erwähnt, unter ihnen auch eine von Pythagoras in wenigstens 2 Büchern; Philochorus, der Atthidenschreiber unter Ptolemäus Philopator, verfasste ein Werk über die pythagoreischen Frauen, also über Theano, Melissa, Myia, Damo und andere auch literärisch thätige Pythagoreerinnen.[24] Auch der gleichzeitige Hieronymus von Rhodus scheint einer bei Diogenes Laertius erhaltenen Notiz zu Folge über Pythagoras geschrieben zu haben.[25]

Wie wenig aber Pythagoras auch in weiteren Kreisen sowohl in Unteritalien als in seinem Vaterlande Samos vergessen war, beweisen zwei Geschichtschreiber dieser Zeit: der erste ist Timäus aus Tauromenium in Sicilien, der gegen 200 vor Chr. G. eine Geschichte von Unteritalien und Sicilien schrieb, und darin auch die mit den Schicksalen der Italioten so eng verflochtene pythagoreische Schule schilderte;[26] der andere ist Duris von Samos, Zeitgenosse des Ptolemäus Philadelphus und Bruder des Beherrschers von Samos: Lynkeus, der neben andern im Alterthume sehr geschätzten Geschichtswerken „Jahrbücher der Samier" schrieb, in denen er auch über Pythagoras sorgfältige Nachrichten gab.[27] Ein anderer Geschichtschreiber aus der Zeit des pergamenischen Königs Attalus um 150 vor Chr. G.,

Neanthes von Kyzikum, hatte in einer Sammlung von Biographien berühmter Männer auch das Leben des Pythagoras und der Pythagoriker ausführlich geschildert;[28] und eine ähnliche Sammlung von Lebensbeschreibungen war auch die Schrift eines sonst nicht weiter bekannten Antiphon „über durch ihre Tugend hervorragende Männer",[29] aus der uns genaue und glaubwürdige Nachrichten über des Pythagoras Aufenthalt in Aegypten erhalten sind, in welchen, dem Titel des Werkes gemäss, die Beharrlichkeit und Ausdauer des Pythagoras bei Verfolgung seiner Pläne in's Licht gesetzt wird.

Selbst aus einem Reise-Werke dieses Zeitraumes sind uns Notizen über Pythagoras erhalten, nämlich aus einer „Reise um die damals bekannte Welt" von Eudoxus aus Kyzikum, der zu Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr., im Auftrag von Ptolemäus Euergetes und dann von dessen Wittwe, zweimal Indien besuchte, und später auch noch Libyen und Spanien. Im 7. Buche dieses Reiseberichtes, wahrscheinlich bei Schilderung der indischen Brachmanen, gedachte er auch der ähnlichen Lebensweise des Pythagoras.[30]

Ein Ausläufer dieser alexandrinischen Gelehrsamkeit, ein sehr wohl unterrichteter Schriftsteller, der in einer Geschichte der Philosophie nach der gewöhnlichen Diadochen-Form auch über Pythagoras und seine Schule schrieb und dazu unmittelbare pythagoreische Quellen benutzte, ist der gelehrte Alexander Polyhistor,[31] der zur Zeit Sulla's in Rom lebte und bei Cornelius Lentulus Pädagoge war. Denn als in Alexandrien mit der Herrschaft der Ptolemäer auch die gelehrten Studien zu sinken anfingen, wanderte die griechische Literatur und Gelehrsamkeit nach der neuen Welt-Hauptstadt über, wo sie den höheren Ständen griechische Bildung mittheilte, die griechische Sprache zur Sprache der vornehmen Welt erhob, und sich hier in den nächstfolgenden Jahrhunderten während der römischen Kaiserzeit als literärisches Hand-

werk des gelehrten Hausgesindes der römischen Grossen: der Erzieher, Aerzte, Bibliothekare u. s. w. fortdauernd erhielt. So sehen wir Cicero mit den Arbeiten der alexandrinischen Gelehrten bekannt, und der grösste Theil seiner Nachrichten von Pythagoras rührt von ihnen her.

Aus denselben Quellen schöpfte natürlich auch ein Geschichtschreiber aus dieser Zeit, welcher uns Nachrichten über Pythagoras erhalten hat; denn selbstständige Untersuchungen sind nicht bei ihm vorauszusetzen. Dies ist Diodor von Sicilien, der nach grösseren Reisen in Europa, Asien und Afrika sich in Rom niederliess und dort sein bekanntes grosses Geschichtswerk in 40 Büchern schrieb, in welchem er auch die Geschichte des Pythagoras und seiner Schule behandelte. Der Untergang der gesammten pythagoreischen Literatur erstreckt sich aber wunderlicher Weise auch auf diejenigen Theile des diodorischen Werkes, das 6. bis 10. Buch, welche die Geschichte des Pythagoras behandelten; so dass aus diesen Büchern nur noch einzelne Bruchstücke über Pythagoras übrig sind, welche sich in späteren Excerptensammlungen erhalten haben.[32] Nach diesen Bruchstücken zu urtheilen, ist der Verlust nicht gross. Nur ganz im Vorübergehen hat Strabo aus Kappadokien, der bekannte Geograph, uns Notizen über Pythagoras erhalten, indem er in seiner Geographie bei den einzelnen Orten auch ihre berühmten Männer zu besprechen pflegt.

Aus der nächstfolgenden Kaiserzeit von Augustus bis zu Nero werden auch noch zwei philosophische Schriften erwähnt, welche sich ausschliesslich mit Pythagoras und seiner Lehre beschäftigten. Aus der einen von Eudorus wird eine Stelle über die letzten Principien der Pythagoreer citirt,[33] die einen mit der pythagoreischen Philosophie wohl vertrauten Kenner und zugleich einen klaren Kopf verräth; es muss eine Darstellung des pythagoreischen Lehrbegriffes gewesen seyn. Die andere unter

dem Titel: über die pythagoreische Philosophie, war von einem Pythagoreer Didymus,[34] welcher unter Nero lebte. Es ist dies offenbar derselbe Didymus, der eine Abhandlung über den Unterschied der aristoxenischen und pythagoreischen Lehre, d. h. zunächst ihrer beiderseitigen musikalischen Theorie, verfasst hatte. Auch aus diesen Schriften sind uns nur ganz karge Notizen und Bruchstücke erhalten. In dieselbe Zeit endlich scheint ein Pythagoreer Androkydes[34] zu gehören, von dem eine Schrift über die pythagoreischen Symbole und die, seiner Meinung nach, mit denselben verwandten „ephesischen Zeichen" (litterae Ephesiae) angeführt wird.

Auf diese Entwicklung der Gelehrsamkeit folgte, bei immer grösserer Ausdehnung der griechischen Bildung und Literatur über die höheren Stände des ganzen damaligen römischen Reiches von Spanien bis nach Mittelasien hin, eine Populär-Literatur, welche in Lesebüchern für das gebildete Publikum die Resultate der gelehrten Forschung der Menge zugänglich und mundgerecht machte. In diese Periode gehören die Schriften Plutarchs[35] (um 100 nach Chr. G.), die des Spötters Lucian[36] gegen Ende des 2. Jahrhunderts unter Marcus-Aurelius und Commodus, und das mit leichtfertiger Gelehrsamkeit angefüllte „Gelehrten-Gastmahl" des Athenäus,[37] von denen Allen auch über Pythagoras und seine Schule mancherlei Nachrichten erhalten sind. Aber auch die ausführliche Darstellung des Lebens und der Lehre des Pythagoras war ein Gegenstand dieser Populär-Literatur, da das Ungewöhnliche seiner Lebensschicksale, seine grossen Reisen, sein langer Aufenthalt bei fremden Völkern, die Eigenthümlichkeiten seiner Schule u. dgl. eben so interessant waren, als nur irgend ein anderer geschichtlicher Stoff. Eine solche Unterhaltungsschrift aus dieser Zeit, nach des Photius Auszug eine Art Roman in Form einer Reisebeschreibung, waren die „Erzählungen noch unglaublicher als Thule" von einem sonst nicht weiter bekannten Diogenes,[38] in

welche dieser auch, als ein Beispiel des an's Unglaubliche streifenden Ungewöhnlichen, die Lebensbeschreibung des Pythagoras eingeflochten hatte: ohne sie übrigens ihres geschichtlichen Charakters im Mindesten zu berauben, da alle aus dem Werke erhaltenen Nachrichten durchaus den Stempel einer einfachen und ungeschminkten Geschichts-Erzählung tragen. Offenbar schien ihm der geschichtliche Stoff schon ungewöhnlich genug, um auch ohne dichterische Ausschmückungen die Spannung des Lesers zu erregen; und in der That bietet der Lebensgang des Pythagoras an sich schon Schicksalswechsel so ergreifender, wenn auch rein menschlicher Art, dass des Diogenes Enthaltsamkeit von eigenen Zuthaten seinem und seines Publikums Geschmacke nur zur Ehre gereicht.

Das Aufhören der schöpferischen wissenschaftlichen Thätigkeit, welches die popularisirende Literatur hervorbrachte, und welches immer eintritt, wenn ein reicher Ideenkreis vorliegt, der die Bildungs-Elemente einer Zeit oder Nation erschöpfend darstellt, während die so langsam eintretenden Wechsel der Bildungszustände noch keinen hinreichenden Stoff zu neuen Ideen hervorgebracht haben, zeigte sich jetzt in der Philosophie theils als Skepsis, wie bei Sextus Empiricus, theils als Eklektik, wie bei Galen, theils geradezu als Restauration der älteren philosophischen Ideenkreise. Sextus und Galen waren Beide philosophisch gebildete Aerzte, die gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chr. G. lebten. Die Schriften des Sextus, eines entschiedenen Pyrrhonikers,[39] der die Skepsis zu einem förmlichen System ausbildete, und die dogmatischen, d. h. einen positiven Lehrbegriff aufstellenden Philosophen nach allen damaligen Theilen der Philosophie: Logik und Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik, Physik und Ethik regelrecht bekämpfte, enthalten eine grosse Menge historisch-philosophischen Materials, und sind deshalb auch für Pythagoras und seine Lehre von Wichtigkeit. Von den Schriften Galen's, der in Rom als

Leibarzt des Commodus in grossem Ansehen stand und Haupt einer ärztlichen Schule war, in welcher die mit einander verbundenen Dogmen des Plato, Aristoteles und Hippokrates die theoretische Grundlage bildeten, kommt hier nur seine für Anfänger geschriebene Darstellung der philosophischen Sekten[40] in Betracht, in der uns auch Nachrichten über die Lehre des Pythagoras erhalten sind. Neben dieser skeptischen und eklektischen Schule suchte sich dagegen die platonische gerade dadurch zu heben, dass sie den Skepticismus der späteren Akademie verliess und wieder zum älteren Dogmatismus zurückkehrte. So entstand die neuplatonische Schule. So entstanden denn auch Versuche, die alte pythagoreische Philosophie wieder neu zu erwecken. Philosophen traten auf, welche nicht blos die alte pythagoreische Lehre wieder vortrugen, sondern auch im Aeusseren: in Tracht und Lebensweise, den Pythagoras und die Pythagoreer nachzuahmen, ja zu überbieten suchten. Diesen Restaurations-Versuchen verdanken wir die Schrift des Moderatus[41] über die pythagoreische Philosophie aus dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zur Zeit des Nero. Gegen Ende desselben Jahrhunderts unter Vespasian und Domitian wurde als ein wahrer Pythagoras redivivus der Philosoph Apollonius von Tyana angestaunt, der auch durch äussere Lebensweise, grosse Reisen in den Orient bis zu den Brachmanen in Indien u. dgl. mehr dem Pythagoras nacheiferte und die pythagoreische Schule wieder herzustellen suchte. Als Restaurator der pythagoreischen Philosophie hatte Apollonius auch eine Schrift über Pythagoras und seine Schule[42] verfasst. Die aus beiden Schriften erhaltenen Fragmente beweisen, dass sie in einem etwas nüchternen und trockenen, übrigens aber ganz verständigen Geiste geschrieben waren, wie es einer Zeit gemäss ist, die keinen eigenen und selbstständigen Flug zu nehmen im Stande ist.

Der Eindruck, den die ungewöhnliche Erscheinung dieses pythagoreischen Philosophen auf die Zeitgenossen

machte, spiegelte sich nun auch in der Populär-Literatur wieder, und warf sogar auf Pythagoras selbst einen falschen Wunder-Schimmer zurück, welcher den Neueren die ungeblendete Auffassung des Thatsächlichen nicht wenig erschwert hat. Das Leben des Apollonius mochte schon in den Berichten der bewundernden Schüler und Zeitgenossen: eines Damis, Maximus, Moeragenes, Ausschmückungen genug erfahren haben und den Nimbus frommer Askese tragen; nun aber gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chr. G. fiel es auf Veranlassung der Kaiserin Julia, der Gemahlin des Severus, als ein dankbarer Unterhaltungsstoff in die Hände eines Rhetoren, des Flavius Philostratus,[43] und musste sich von diesem mit allen Ingredienzen des Uebernatürlichen und Wunderbaren zu einem Romane zurecht machen lassen, wie er nur immer geeignet scheinen konnte, das staunende Grauen mährchendurstiger Jugend und abergläubiger Frauen zu erregen. So wurde der Restaurator der pythagoreischen Lehre und Lebensweise nach seinem Tode geradeswegs zu einem Wundermann erhoben, der sich kühn mit ähnlichen Romanfiguren neuerer Zeit, z. B. mit Bulwers Zanoni messen kann. Ohne irgend einen historischen Werth ist dieser Roman durch seinen leeren und hohlen Phrasenflitter, seinen pathetisch-frömmelnden Bombast in Inhalt und Styl nur eine merkwürdige Probe des damaligen Zeitgeschmackes sogar am kaiserlichen Hofe. Von diesem Kunstwerke des Philostratus machte nun ein gewisser Nikomachus — verschieden von dem Mathematiker gleichen Namens, welcher früher lebte, — eine nochmalige verbessernde Umgestaltung,[44] welcher wieder, ein Zeichen wie beliebt der Gegenstand war, dieselbe Ehre von einem Tascius Victorianus widerfuhr, — und es ist offenbar derselbe Nikomachus, der, von der Lebensbeschreibung des Nachfolgers begeistert, auch den Meister selbst gleicher Ehren für würdig hielt und daher das Leben des Pythagoras zu einem ganz ähnlichen frömmelnd

bombastischen Romane verarbeitete und es ganz mit denselben Wunderlegenden ausstaffirte,[45] so dass der Pythagoras dieses Nikomachus als ein leibhafter Abklatsch jenes philostratischen Apollonius erscheint. Von diesem Nikomachischen Romane haben sich nun bei den Späteren, deren Geschmacke ein solches Kunstwerk besonders zusagte, noch zahlreiche Bruchstücke erhalten, an denen die kritische Weisheit der Neueren mit vielem Glücke ihren Scharfsinn versucht hat.

Dies ist nun das letzte schöpferische Geistesprodukt, das die spätere griechische Zeit über Pythagoras hervorgebracht hat. Von da an finden sich nur noch Kompilationen, Kommentare und Auszüge; und zwar zum Theil Kompilationen der kopflosesten und dürresten Art, Sammelwerke ohne alle Ordnung und ohne allen Zusammenhang. Eine solche nachlässige Kompilation sind die Lebensbeschreibungen der Philosophen von Diogenes Laertius[46] aus der Zeit des Severus und Caracalla, unsere jetzige Haupt-Quelle für die Geschichte der Philosophie; eine der bedeutendsten auch für des Pythagoras Lehre und Leben. In Beziehung auf Zusammenhang und Ordnung steht sie noch weit hinter den ähnlichen, wahrscheinlich auf alexandrinischen Vorarbeiten beruhenden Kompilationen des Galen und Plutarch, in denen die philosophischen Lehrsätze doch wenigstens nach den Materien geordnet einander folgen. Nicht viel besser, wie es scheint, wenigstens nach der Form zu urtheilen, in welcher sie uns jetzt vorliegt, war die Schrift eines Ungenannten über Pythagoras und seine Lehre, von welcher uns Photius in seiner Excerptensammlung einen Auszug gibt. Doch verdanken wir ihr einige gute Notizen. Hauptquellen aber über Pythagoras und seine Schule sind zwei Schriften von Häuptern der spätern neuplatonischen Schule aus dem Ende des 3. und dem Anfang des 4. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, den unmittelbaren Nachfolgern des Plotin: die Lebensbeschreibung des Pythagoras von dem

„göttlichen“ (*θειότατος*) Porphyr,[47] und eine Abhandlung über das pythagoreische Leben von dem „bewundernswürdigen“ (*θαυμάσιος*) Jamblich;[48] beides sind nur Theile grösserer Werke. Die Schrift des Porphyr ist nur eine erste Hälfte; eine zweite, die Lehre des Pythagoras darstellend, ist verloren gegangen. Die Schrift des Jamblich ist der Anfang eines grösseren Werkes über die pythagoreische Schule in 10 Büchern; das 1. ist diese Abhandlung „über das pythagoreische Leben“, die das Leben des Pythagoras und die Lebensweise der Pythagoreer als Musterbild sittlicher und religiöser Tugend aufstellt; das 2. enthält eine Ermunterung zur Philosophie; das 3. ist eine Abhandlung über das allgemeine dogmatische Wissen, eine Art von Erkenntnisstheorie; das 4. eine Abhandlung über des Nikomachus Einleitung zur Arithmetik, als Einleitung in die pythagoreische Zahlenlehre; das 5., wahrscheinlich die Darstellung der pythagoreischen Zahlenlehre selbst enthaltende, fehlt; das 6. enthält die Anwendung der Zahlenlehre nach pythagoreischer Weise auf die theologischen und metaphysischen Begriffe. Die übrigen Bücher fehlen. Beide Werke sind Kompilationen, die wo möglich noch nachlässiger sind, als die Lebensbeschreibungen des Diogenes Laertius, und geben einen ungünstigen Begriff von der neuplatonischen Schule, welcher Porphyr und Jamblich vorstanden. Beide grosse Männer, fähig die Geister und Dämonen zu citiren, ekstatischer Vereinigung mit der Gottheit gewürdigt, und von ihren gläubigen Schülern als Muster der Heiligkeit und Weisheit gepriesen, sind durchaus nicht eben so stark in Styl und Logik, und ihre beiden Werke sind nicht viel mehr, als lose an einandergeheftete excerpirte Blätter, in denen der Unsinn des nikomachischen Romanes und die körnigen gedankenreichen Schilderungen eines Dikäarch und Aristoxenus, — Lobpreisungen verzückter Bewunderer, und feindliche, den Pythagoras und die Pythagoreer des Luges und Truges beschuldigende Angriffe, — einträchtig wie Lamm und

Löwe im goldenen Zeitalter neben einander stehen; so dass man zweifeln kann, ob nur ein einziges Wort in diesem Chaos ihr Eigenthum ist. Gerade dies aber gibt ihnen ihren Werth, da sie, als die einzigen übrig gebliebenen Reste dieser ganzen Literatur, uns doch wenigstens die excerpirten Schriftsteller ohne Entstellung durch eigene Zuthaten überliefern. Bei weitem verständiger und geniessbarer ist dagegen der uns ebenfalls erhaltene moralisch-religiöse, wenn auch mehr erbauliche als wissenschaftliche Kommentar eines andern Neuplatonikers, des Alexandriners Hierokles (um 450 nach Chr. G.) zu den goldenen Sprüchen der Pythagoreer;[49] es kommt ihm nicht blos das Verdienst zu, uns dies kleine Schriftwerk aus der älteren pythagoreischen Schule erhalten zu haben, sondern er gibt uns auch ausserdem noch einige sehr werthvolle Aufschlüsse über die alte pythagoreische Lehre. Den grössten Theil der uns aus der pythagoreischen Schule erhaltenen Bruchstücke endlich verdanken wir den Auszügesammlungen des Johannes Stobaeus,[50] der um dieselbe Zeit gelebt haben muss, da Hierokles der späteste Schriftsteller ist, den er excerpirt.

Neben den mit Pythagoras und seiner Lehre ausführlicher sich beschäftigenden gelehrten und geschichtlichen Werken finden sich natürlich in der übrigen philosophischen Literatur dieser ganzen Periode eine Menge auf ihn bezüglicher gelegentlicher Notizen, da sowohl die Neuplatoniker, als die christlichen Kirchen-Schriftsteller das Material zu ihrer gelehrten Schriftstellerei und die Waffen zu ihren Partheikämpfen aus der Lektüre und Exegese der alten philosophischen und religiösen griechischen Literatur hernehmen. Homer und Hesiod, die orphischen Gedichte, die alten Philosophen, die zoroastrischen, chaldäischen und ägyptischen — sogenannten hermetischen — Schriften, Aechtes und Unächtes, bilden daher in der theologisch-philosophischen Literatur dieser beiden sich entgegenstehenden Partheien die gemeinsame Rüstkammer. Die

Schriften der Kirchenväter; eines Clemens von Alexandrien,[51] Origenes,[52] Eusebius,[53] Theodoret[54] u. A. sind daher für die geschichtliche Kunde von Pythagoras und seiner Schule eben so nöthige Quellen, als die der späteren Neuplatoniker: eines Themistius, Syrianus,[55] Proklus,[56] Damascius,[57] Simplicius[58] u. A. Mit Damascius und Simplicius hört dann diese ganze Literatur auf, da Justinian den Kampf beider Partheien zu Gunsten der Christen durch Schliessung der neuplatonischen Hörsäle entschied (529 n. Chr. G.). Denn obgleich Damascius und Simplicius in das Geburts- und Vaterland ihrer Lehre, nach Persien, flüchteten, und sich in den Schutz des persischen Königs Chosroes begaben, so konnten sie doch nur die Erlaubniss zur Rückkehr erlangen (533), und die griechische Philosophie verstummte fortan. Aus der späteren Literatur sind es daher nur noch 2 Wörterbücher, welche uns Notizen über Pythagoras und die pythagoreische Literatur erhalten haben: das Onomastikon des Hesychius aus Milet[59] aus dem 6. Jahrhundert n. Chr. G., und das Lexikon des Suidas[60] aus dem 10. Jahrhundert.

Wir sehen also, dass die Kunde von Pythagoras und seiner Philosophie sehr ausgedehnt war; sie zieht sich von der Lebenszeit des Pythagoras an bis zur endlichen Unterdrückung der griechischen Philosophie in einer ununterbrochenen Reihe von Schriften durch die ganze Dauer der griechischen Bildung hindurch, und würde, wenn sie uns erhalten wäre, ein eben so reiches geschichtliches Material darbieten, als nur irgend eine der anderen grossen philosophischen Schulen der Griechen. Aber diese ganze ausgedehnte pythagoreische Literatur ist bei der im Mittelalter eingetretenen Verödung Griechenlands und griechischer Bildung völlig verschwunden und untergegangen, und nur ihre spätesten Erzeugnisse, die Sammelwerke eines Diogenes Laertius, Porphyr, Jamblich, der Kommentar des Hierokles, sind noch erhalten; offenbar weil sie dem Geschmacke der byzantinischen Gelehrsamkeit

zusagten und ihrem Bedürfnisse genügten; sie sind es, welche in Verbindung mit den sonstigen, bei den alten Autoren, den Kirchenschriftstellern und Neuplatonikern, aufbewahrten Nachrichten und Notizen, als die zertrümmerten Ueberreste dieser untergegangenen Literatur unsere heutigen Quellen ausmachen. Aber auch so bilden diese zertrümmerten Reste noch eine grosse, wenn auch wüste und chaotische Masse.

Nach dem Gesagten kann man sich also jetzt einen ungefähren Begriff von dem Zustande machen, in welchem sich unsere geschichtliche Kunde über einen der bedeutendsten und glänzendsten Theile der alten Philosophie befindet; sie bildet ein förmliches Trümmerfeld, gleich den Ruinen einer untergegangenen Stadt, — Schutthaufen, deren Grundmauern, Säulenstücke und Quadern die ehemaligen Bauten noch erkennen lassen. Es fehlt also keineswegs an geschichtlichem Material; dies ist noch massenhaft vorhanden. Es fehlte bisher nur an dem tiefer eindringenden Verständnisse, das aus diesem Schutte das Zusammengehörige herausfände und nach Anleitung der aufgedeckten Fundamente aus den überall zerstreuten Bruchstücken die alten Bauten wieder darstellte.

Dieser Wiederaufbau des Zerstörten nach Anleitung des Ueberlieferten, die geduldig sichtende Zusammensetzung eines Musiv-Bildes aus allen auf uns gekommenen Bruchstücken wird also unsere Aufgabe seyn.

Wir denken damit ein Beispiel positiver, rekonstruirender Kritik aufzustellen, welches dem Unwesen bequemer und denkfauler Skepsis auf diesem Gebiete ein Ende macht.

Lebenszeit.

Gleich die so viel bestrittene und als ganz unlösbar aufgegebene Frage nach der Lebenszeit des Pythagoras lässt sich aus den überlieferten Angaben der Alten sicher und genau beantworten. Gehen wir zu diesem Behufe die verschiedenen überlieferten Angaben durch, mit den ungenauesten und unsichersten beginnend und mit den genauesten und sichersten endend.

Antilochus,[307] der eine Geschichte der Forscher und Denker (ἱστόρων) von dem Zeitalter (ἡλικία) des Pythagoras bis auf den Tod Epikurs, also eine Geschichte der italischen Schule, geschrieben hatte, rechnet auf diesen ganzen Zeitraum 312 Jahre; er beginnt also das Zeitalter des Pythagoras mit der 49. Olympiade (um das Jahr 584 vor Chr. G.); denn rechnet man vom Todesjahr Epikurs in der 127. Olympiade 312 Jahre rückwärts, so kommt man in die genannte Olympiade. Dem Ausdruck ἡλικία wird hierbei seine in der gewöhnlichen Prosa vorherrschende Bedeutung „Zeitalter" beigelegt; diesen Ausdruck gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch, besonders dieser späteren Schriftsteller, von dem „beginnenden männlichen Alter" verstehen, und demnach das Geburtsjahr des Pythagoras noch um so viel früher, in die 43. Olympiade, 605 vor Chr. G., setzen zu wollen, wie dies Bentley that, weil ein Pythagoras in der 48. Olympiade, 588 vor Chr., im Faustkampfe siegte,[308] war ein doppelt unglücklicher Gedanke, da schon die Alten diese Verwechslung des Philosophen mit dem Athleten

als unstatthaft ausdrücklich verwarfen. Die von Bentley auf diese irrige Verwechslung gebaute Berechnung der Lebenszeit des Pythagoras ist daher vollkommen falsch, und nur ein Beweis mehr, dass Scharfsinn und Kenntnisse, die auf dem Felde der Wortkritik glänzen, auf dem der Sachkritik noch keineswegs ausreichen, besonders wenn sie im Dienste nicht einer nüchternen Wahrheits-Forschung, sondern einer rabulistisch fechtenden Leidenschaft stehen; da diese Untersuchungen bei ihm bekanntlich nur einen untergeordneten Theil in einer äusserst gehässigen Streitschrift ausmachen, in welcher die Skepsis gegen das Alterthum nur eine Begleitung der Angriffe auf den Gegner ist. Nichtsdestoweniger hat sich Bentley durch eine seinen Scharfsinn noch übertreffende absprechende Keckheit bei den späteren Philologenschulen in ein solches Ansehen gesetzt, dass vorzugsweise durch sein Beispiel in der Alterthumskunde jene dünkelvoll aburtheilende Verwerfungssucht sich ausgebildet hat, die insbesondere bei uns Deutschen der leeren Hypothesen Viel und des Sachverständnisses Wenig zu Tage förderte. Ferner scheint es aber auch dem Wortsinne nicht gemäss das „Zeitalter" des Pythagoras als mit seiner „Lebenszeit" gleichbedeutend aufzufassen, und demgemäss den Anfang der 49. Olympiade als das Geburtsjahr des Pythagoras selbst anzusehen; sondern der Ausdruck ist offenbar allgemeiner, auch die mit dem Pythagoras gleichaltrigen Zeitgenossen umfassend, so dass das Geburtsjahr des Pythagoras in diesem Zeitraume nur mit inbegriffen, nicht aber selbst damit bezeichnet ist. Es ergibt sich demnach als naturgemässer Sinn der Nachricht, dass Antilochus das Zeitalter des Pythagoras unmittelbar hinter dem der 7 Weisen anfangen liess, welches, wie wir gesehen haben, einem Vorfall im 4. Jahr der 48. Olympiade seine Bezeichnung verdankte. Da für das Ende dieser Periode natürlich kein bestimmtes Jahr anzugeben war, so verlegte Antilochus den Anfang des darauffolgenden pythagoreischen

Zeitalters in die nächste darauffolgende, d. h. in die 49. Olympiade. So löst sich demnach dieses Räthsel auf.

Jedenfalls also kann das Geburtsjahr des Pythagoras nicht vor die 49. Olympiade hinaufgesetzt werden. Wohl aber wird es in der gewöhnlichen Ueberlieferung noch um ein Jahrzehend heruntergerückt. Nach einer bei den Alten mehrfach wiederholten Annahme kam Pythagoras in der 62. Olympiade nach Italien,[309] oder wie Cicero genauer angibt,[310] im 4. Jahr des Tarquinius Superbus, d. h. 530 vor Chr. G., indem er offenbar die Angabe irgend eines griechischen Chronographen in Daten seiner vaterländischen Geschichte wiedergibt. In diese nämliche Zeit setzen auch die meisten Chronographen theils die Blüthezeit, theils den beginnenden Ruf des Pythagoras.[311] Alle diese Angaben scheinen sich auf das Ansehen des bekannten Aristotelikers Aristoxenus zu stützen, der eine Geschichte des Pythagoras und seiner Schule geschrieben hatte, und als geborener Italiote, — er war von Tarent, — der zugleich mit den späteren Pythagoreern noch in persönlicher Berührung gestanden und ihren Unterricht genossen hatte, für einen vollgültigen Gewährsmann angesehen wurde. Dieser lässt[312] den Pythagoras in seinem 40. Jahre nach Italien einwandern, um der Tyrannis des Polykrates zu entgehen, der im Jahr 532 vor Chr. die Herrschaft von Samos an sich gerissen. Verbindet man, wie die neueren Gelehrten zum Theile thun, beide Nachrichten, so wäre Pythagoras im Jahr 530 vor Chr. G. 40 Jahre alt gewesen, und demnach im Jahr 570 geboren. Einer anderen alten Nachricht zu Folge[313] hätte Pythagoras seiner Schule in Italien 39 Jahre vorgestanden, und wäre somit 79 Jahre alt geworden. Dies stimmt nun freilich mit der in derselben Nachricht zugleich mit angegebenen Lebensdauer von 99 Jahren nicht, wohl aber mit einer Angabe bei Diogenes Laertius, dass Pythagoras in seinem 80. Jahre gestorben sei.[314] In diesen 39 Jahren,

so lautet nun eine andere Nachricht, wäre Pythagoras nur Einmal, gerade während des kylonischen Angriffes auf seine Schule, von Italien abwesend gewesen, um seinem sterbenden Lehrer Pherekydes in Delos die letzte Pflege zu erweisen und ihn zu begraben.[315] Nach diesen Annahmen wäre also Pythagoras im Jahr 490 vor Chr. G. gestorben.

Diese Zeitrechnung, obgleich im Alterthume von einem Theile der Berichterstatter und Chronographen gutgeheissen und befolgt, ist doch in allen übrigen Punkten ausser dem Geburtsjahre völlig unhaltbar. Denn eine andere entgegengesetzte Nachricht sagt uns ausdrücklich: „Nach Dikäarch und den sorgfältigeren Berichterstattern sei auch Pythagoras bei dem Angriff auf seine Schule in Italien zugegen gewesen; da Pherekydes bereits vor des Pythagoras Abreise von Samos gestorben sei."[316] Diese positive Nachricht Dikäarchs ist nun durch ihre Autorität absolut entscheidend, und wirft die Angabe des Aristoxenus vollkommen um. Denn Pherekydes war in der 45 Olympiade d. h. zwischen 600 und 596 vor Chr. geboren, ward 85 Jahre alt und starb demnach in der 66. Olympiade, d. h. zwischen 515 und 511 vor Chr. Vor dieser Zeit kann also Pythagoras nicht nach Italien gekommen seyn. Die Nachricht von einer früheren Ankunft desselben um die 62. Olympiade, angeblich um der drückenden Gewaltherrschaft des Polykrates zu entgehen, ist also völlig unbegründet, und beruht nur auf einer aus ungefährer Kenntniss der Zeitumstände gebildeten Muthmassung. Eben so unvereinbar mit anderen geschichtlichen Nachrichten ist das von dieser irrigen Annahme abhängige frühe Todesjahr des Pythagoras. Denn es wird mehrfach berichtet,[317] dass ein Pythagoreer, Lysis, welcher den mit dem Tode des Pythagoras verbundenen Unruhen entkam, nachher in Theben Lehrer des Epaminondas war. Epaminondas ist spätestens um das Jahr 420 vor Chr. geboren,[318] und Lysis hätte,

wenn er auch bei dem Tode des Pythagoras, 490 v. Chr., noch ein Knabe von zwölf Jahren gewesen wäre, schon ein Alter von beinahe hundert Jahren gehabt, als Epaminondas seinen Unterricht empfing. Eine solche Ungereimtheit bedarf keiner Widerlegung.

Nun findet sich aber neben dieser mit Aristoxenus übereinstimmenden Zeitrechnung noch eine andere genauere, welche zu der oben berührten Zeitangabe des Dikäarch und „der sorgfältigern Schriftsteller" (ἀκριβέστεροι) aufs Genaueste passt, und allen Anforderungen genügt. Nach ihr verlässt Pythagoras im 18. Jahre Samos, um des Pherekydes Unterricht zu geniessen, durchreist Jonien und Phönikien, lebt 22 Jahre in Aegypten, wird von Kambyses bei der Einnahme Aegyptens 525 vor Chr. G. unter den ägyptischen Gefangenen nach Babylon geführt, und kehrt endlich nach 12 Jahren, also 513 vor Chr. G., in einem Alter von 56 Jahren nach Samos zurück.[319] Nach dieser Angabe fällt demnach seine Geburt in's Jahr 569 vor Chr., seine Abreise von Samos in's Jahr 551 und seine Ankunft in Aegypten in's Jahr 547, so dass er etwa 2 Jahre zu seinem Aufenthalte bei Pherekydes und 2 zu seiner Reise durch Jonien und Phönikien verwendet. Er lebt 99 Jahre und steht seiner Schule in Italien 39 Jahre vor,[320] wovon er nach der Angabe Justins 20 Jahre in Kroton zubringt,[321] und kommt also in seinem 60. Jahre nach Italien. Seine Ankunft in Italien fällt demnach in's Jahr 510 vor Chr., in's Konsulat des Brutus, wie Solinus[322] hiermit übereinstimmend offenbar nicht aus eigner Weisheit, sondern als Ergebniss älterer chronologischer Forschung ausdrücklich berichtet; sein Tod fällt somit in's Jahr 470 vor Chr. G. Bei diesen Angaben heben sich nun alle Schwierigkeiten. Der Tod des Pherekydes trifft jetzt gerade in die Zeit nach des Pythagoras Rückkehr in sein Vaterland und, ganz so wie Dikäarch angibt, noch vor seiner Abreise nach Italien, zwischen 513 und 511 vor Chr. Das Todesjahr des Pythagoras

selbst bestimmt sich so, dass Lysis noch sehr gut als ein Achtziger der Lehrer des Epaminondas werden konnte, und passt vollkommen zu den erhaltenen Nachrichten, die den Lysis der ehrfurchtsvollen Pietät des noch ganz jugendlichen Epaminondas gegenüber als einen strengen und mürrischen Mann im höchsten Greisenalter darstellen.[323] Auf diese Weise klärt sich Alles auf und lichtet sich Alles; das dem Anscheine nach Unentwirrbare wird ganz einfach.

Mit dieser so geordneten Lebenszeit des Pythagoras stimmen nun auch alle übrigen Angaben über seine Blüthezeit, seine Betheiligung an den politischen Händeln der Italioten, sein Verhältniss zu den späteren Denkern u. s. w. auf das Vollkommenste.

Die Kritiker, von diesen überlieferten Angaben mehr oder minder abweichend, haben also ihren Scharfsinn bei dieser Gelegenheit ganz überflüssiger Weise in Unkosten gesetzt und damit nur gezeigt, dass sie weder wahre Kritik besassen, noch wirklichen Scharfsinn. Die Kritik besteht nicht im Staubaufwühlen und Verwirren, sondern im sichtenden Ordnen und Entwirren, und der Scharfsinn nicht im Spiel mit den Seifenblasen des Möglichen, nach den Eingebungen der Phantasie, sondern im geduldig nüchternen Aufspüren des Wirklichen nach Anleitung des Ueberlieferten. Jene vielgeübte Scheinkritik ist Nichts als ein leichtfertiges Produkt der Arbeitsscheu, welche mühsamere Untersuchungen mit Gedankenspielen umgeht. Denn die wirkliche Kritik ist nicht möglich ohne grosse Opfer von Zeit und Kräften, ohne eine beharrliche Energie des Denkens, und ohne ein stählendes Pflichtgefühl gegen die Interessen der Wahrheit; sie ist kein Spiel des Witzes, sondern eine angestrengte Arbeit. Dafür gibt sie aber auch Forschungen und keine Phantasieen.

In dem vorliegenden Falle hat aber die Kritik leichte Arbeit; denn man braucht nur die Angaben der

Alten uneingenommen und vorurtheilslos aufzufassen, um sie gerechtfertigt zu finden. Wie gewöhnlich entstanden auch hier die Zweifel der Kritik nicht aus objektiven Gründen: aus dem üblen Zustande der Nachrichten, sondern aus subjektiven: dem üblen Zustande der Köpfe. Denn offenbar nur aus beschränkter Eingenommenheit gegen einen so langen Aufenthalt im Oriente begünstigten die Neueren jene erste Zeitrechnung, die sich hauptsächlich auf die Angabe des Aristoxenus stützt: Pythagoras sei schon in seinem 40. Jahre nach Italien gekommen. Nun zeigen sich aber auch die übrigen von Aristoxenus erhaltenen Angaben zum Theil als ganz unrichtig, zum Theil als ungenau, ähnliche Begebenheiten unter einander verwechselnd u. dgl.; wie es bei Nachrichten, die auf mündlichen Ueberlieferungen und Mittheilungen beruhen, nicht anders seyn kann. Denn mündliche Erzählungen aus dem Umgange mit den späteren Pythagoreern, die er als Landsleute persönlich kannte,[224] scheinen die Hauptquellen des Aristoxenus gewesen zu seyn. Dabei empfahl sich Aristoxenus den früheren Kritikern durch eine gewisse anscheinend aufklärerisch-nüchterne, so zu sagen rationalistische Denkart, die sich darin zu zeigen schien, dass er manches dem Pythagoras und seiner Schule zugeschriebene Auffällige und Uebertriebene bestritt und auf das Maass des Alltäglichen herabsetzte, wie z. B. jenen dem Pythagoras zugeschriebenen Abscheu vor Bohnen, oder die ihnen angedichtete gänzliche Enthaltung von Fleischspeisen u. dgl. mehr. Diese Geistesverwandtschaft mit einer ähnlichen modernen Richtung war es, die besonders Meiners für ihn einnahm, der darin das Spiegelbild seiner eigenen Kritik zu erblicken glaubte; und diesem folgten dann die Neueren. Die Nachrichten der Späteren von Dikäarch bis zu Apollonius erweisen sich dagegen als geschichtlich treu und genau; ganz einfach, weil diesen schon die Ergebnisse einer gelehrten Kritik zu Gebote standen, gegründet auf die Verarbeitung älterer Geschichts-

quellen, unter denen sich schriftliche Aufzeichnungen (ὑπομνήματα) von Pythagoreern selbst befanden, „kurz zwar, aber wahrheitsgetreu, und nach einem verjährten, alterthümlichen Roste und einem gleichsam noch unabgewischten Flaume duftend";[325] Aufzeichnungen, die lange Zeit als Familienbesitz von Vater auf Sohn forterbten und erst nach gänzlicher Auflösung der pythagoreischen Schule der Oeffentlichkeit anheim fielen.[326] So fliessen die sehr ausführlichen Nachrichten über die Einrichtungen der pythagoreischen Schule aus solchen Aufzeichnungen von älteren Pythagoreern; so benutzte Alexander Polyhistor, der bekannte Grammatiker zu Sullas Zeit, in seiner Darstellung der pythagoreischen Lehre „Pythagoreische Aufzeichnungen".[327] So werden bei einem der besten und genauesten Theile der erhaltenen Nachrichten über die krotonischen Unruhen von Apollonius als Quellen „krotonische Aufzeichnungen" genannt.[328] Wie es denn in allen Literaturen eine allgemein bekannte Thatsache ist, dass die nächsten Zeitgenossen eines grossen Mannes, einer grossen Begebenheit, über die Einzelumstände schlechter unterrichtet sind, als die Späteren; da die Zeitgenossen auf die ganz ungenaue mündliche Mittheilung, die umlaufenden Gerüchte, das von so vielen Entstellungen getrübte Tages-Gerede beschränkt sind, die Späteren dagegen durch die hinterlassenen, nach und nach an's Licht tretenden Aufzeichnungen der bei den Begebenheiten Betheiligten eine genauere Kenntniss des Einzelnen und jedenfalls eine umfassendere Uebersicht des Ganzen erhalten, als nicht blos die Zeitgenossen, sondern nicht selten sogar als die in die Begebenheiten selbst Verflochtenen. Ueberall, wo schriftliche Aufzeichnungen in dieser Weise auf die Nachwelt kommen, ist diese besser unterrichtet, als die Zeitgenossen. Es bezeichnet daher den Scharfsinn und die Gedanken-Weite der kritischen Herren trefflich, dass sie sich wundern, wie nach einem gewissen Zeitabstande die Nachrichten genauer und schärfer werden,

und wie besonders die Späteren unter den Griechen, nachdem sie die Ergebnisse einer ausgedehnten gelehrten Forschung über die von allen Seiten in den grossen Bibliotheken aufgesammelten Schriftwerke vor sich haben, Vieles besser und genauer wissen, als die Zeitgenossen, die gleichzeitig oder bald nachher lebten. Da so Etwas natürlich ganz unmöglich ist, so bietet es den kritischen Köpfen eine günstige Gelegenheit, ihr feinnasiges Spürtalent und ihr scharfes Messer in der Aufwitterung und Ausmerzung solcher „späteren Zusätze" — belächeln zu lassen. O geistreiches Geschlecht!

Diese feste Zeitrechnung gibt nun aber auch den erhaltenen Nachrichten über Pythagoras einen bestimmten geschichtlichen Hintergrund, aus welchem seine Lebensschicksale in scharfen, klaren Umrissen hervortreten. Diese Kenntniss des allgemeinen geschichtlichen Hintergrundes ist aber eine unumgängliche Vorbedingung für das Verständniss einer jeden Begebenheit, insbesondere für die innere Einsicht in die Entwicklung eines Lebenslaufes, da es nicht fehlen kann, dass die geschichtlichen Verhältnisse und der allgemeine Gang der Ereignisse mehr oder minder auch in die Schicksale des Einzelnen eingreifen und ihre Richtung bestimmen. Ein grosser Theil des Nicht-Verständnisses der alten Philosophie rührt darum gerade von der mangelnden Kenntniss ihres geschichtlichen Hintergrundes her, von dessen Wichtigkeit die neueren Darsteller, als ächte, dem Leben entfremdete Stubengelehrte, gar keinen Begriff zu haben scheinen, indem sie denselben nicht blos nicht berücksichtigen, sondern sogar da, wo er sich ihnen, wie z. B. bei Plato, fast gewaltsam aufdrängt, mit allen Künsten ihrer vermeintlichen Kritik, gleich einem lästigen Gaste, sich vom Halse zu schaffen suchen. Und so verschwimmt ihnen denn auch des Pythagoras Leben und Persönlichkeit in Duft und Nebel, und gerade die eigenthümlichsten und bezeichnendsten Züge gehen ihnen verloren, weil sie sich durch

ihre glücklichen kritischen Bemühungen den geschichtlichen Hintergrund völlig zerstören, und das Lebensbild des Pythagoras, allem festen Boden entrückt, in der leeren Luft schweben lassen. Gerade bei Pythagoras ist aber der geschichtliche Hintergrund doppelt wichtig, weil er dessen Lebensschicksale, Geistes-Richtung und praktische Wirksamkeit ganz wesentlich bestimmt.

Familie und Vaterland.

Wie alle vorhergegangenen griechischen Denker war auch Pythagoras ein Jonier, von der Insel Samos;[329] da aber sein Vater aus Lemnos war, — die Samier hatten ihn mit dem Bürgerrechte beschenkt, weil er sie in einer Hungersnoth mit Getreide versorgt hatte, — und die Lemnier von pelasgischen Tyrrhenern abstammten, so wird er von Manchen auch ein Tyrrhener genannt, — also, gleich Thales, eigentlich als ein Fremder, ein Nichtgrieche, seiner Herkunft nach, betrachtet; obgleich Andere[330] seine Vorfahren aus Phlius im Peloponnes herleiteten, während noch Andere, um ihm eine recht glänzende Abstammung zu geben, sein Geschlecht, wenigstens von mütterlicher Seite, auf Ankäus, den Gründer von Samos, zurückführten.[331] Wie dem auch seyn möge, — denn es ist herzlich gleichgültig, — Pythagoras selbst war jedenfalls ein Samier[332] und betrachtete, wie wir sehen werden, Samos als seine Heimath. Samos, die Vaterstadt des Pythagoras, war um diese Zeit neben Milet und Aegina die bedeutendste der damaligen griechischen Seestädte, reich durch Schiffahrt und Handel; mächtig zur See durch eine zahlreiche Flotte, in ihren Tempeln und Prachtbauten — der Tempel der Hera zu Samos war der grösste, den Herodot kannte[333] — ausgeschmückt mit den Werken einer blühenden Kunstschule; in allen Stücken eine Nebenbuhlerin Milets. Wie Milet verdankte sie diese Blüthe vornehmlich ihrem ägyptischen Handel, und sie mit Milet und Aegina waren die drei von

den ägyptischen Königen bevorzugten Städte, die in Naukratis ihre eigenen Niederlassungen besassen, während die Gesammtzahl der übrigen kleineren griechischen Städte sich mit einer gemeinsamen Niederlassung begnügen mussten; ja Samos hatte sogar noch eine zweite Niederlassung in der grossen Oase,[334] einem der Knotenpunkte des Karavanenhandels von der libyschen Küste in's Innere von Afrika. Und nicht blos die Blüthe ihres Handels, sondern auch die ihrer Kunst, verdankten die Samier ihrer Verbindnng mit Aegypten; denn ihre berühmten Künstler: ein Theodoros und Telekles, die Söhne von Rhökos, dem Erfinder des Erzgusses, hatten sich in Aegypten ausgebildet[335] und ägyptische Kunstfertigkeit auf griechischen Boden verpflanzt. Ein kleines noch erhaltenes Bronzebild, ein Lychnuche, von einst so bedeutenden und reichen Schätzen ein kümmerlicher Ueberrest, übrigens seiner Inschrift zufolge von Polykrates, dem berühmten samischen Herrscher, selbst herrührend und dadurch doppelt interessant, dient wenigstens dazu, durch seinen ägyptischen Styl und seine Uebereinstimmung mit den ägyptischen Götterbildern[336] diese Nachricht zu bestätigen.

Wie wir gesehen haben, schrieb sich diese enge Verbindung mit Aegypten aus den Zeiten Psammetichs her, dem karische und jonische Hülfstruppen seinen Thron erkämpften, und dauerte unter seinen Nachfolgern fort, die fortwährend griechische Truppen in ihrem Solde hielten. Dies Verhältniss war noch enger geworden, seitdem Amasis aus plebejischem Stande (570 vor Chr. G.) sich auf den Thron geschwungen hatte, und seine unrechtmässige Herrschaft durch griechische Waffen und griechische Bündnisse schützen musste. So zog er die jonischen Miethtruppen, denen seine Vorfahren bei Bubastis an der pelusischen Nilmündung ein festes Lager angewiesen hatten, in seine unmittelbare Nähe nach seiner Hauptstadt Memphis, wo er ihnen in der Burgstadt Wohnungen einräumte, um, wie Herodot sagt, an ihnen eine Wache

gegen die Aegypter zu haben.[337] So hatte er sich durch eine Heirath mit dem benachbarten Kyrene, so durch eine geschlossene Gastfreundschaft mit den Herrschern von Samos verbündet.[338] Denn fast gleichzeitig mit Amasis hatte auch in Samos ein Bürger der damals aristokratisch regierten Republik: Polykrates der Aeltere, die Herrschaft an sich gerissen, die fast ein halbes Jahrhundert bei seiner Familie blieb. Dieser ältere Polykrates, ausdrücklich als Zeitgenosse des Krösos bezeichnet, — Derselbe, der als Freund und Gönner des Dichters Ibykos genannt wird und in dessen Leben die Blüthezeit Anaximanders fällt,[339] — ist jedoch fast aus dem Andenken der Geschichte verschwunden, so sehr wird er verdunkelt durch den Ruf seines Sohnes, des allbekannten Tyrannen Polykrates, der, obgleich nur der Mittlere von drei Brüdern, um 532 vor Chr. G. durch Mord und Verrath zur Herrschaft gelangt, diese mit einer über alle Schranken des Rechts sich hinwegsetzenden Thätigkeit, begünstigt von einem seltenen und beharrlichen Glücke in der kurzen Zeit eines Jahrzehends zu einer solchen Ausdehnung und Macht erhob, dass sein Name im Alterthume zugleich zu den gehasstesten und angestauntesten unter den griechischen Gewaltherrschern gehört und nur von denen eines Periander in Korinth oder eines Phalaris in Agrigent erreicht wird; — bis ein tragischer Tod — er wurde von dem persischen Satrapen Orötes mit tückischer Hinterlist nach Jonien gelockt und dort an's Kreuz geschlagen — ihn zu einem furchtbaren Beispiel der Nemesis machte.

Geburt und Jugend.

Unter diesen Verhältnissen ward Pythagoras geboren (569 vor Chr. G.), fast gleichzeitig mit der entstehenden Herrschaft des Polykratischen Hauses. Mnesarchos, des Pythagoras Vater, vereinigte in sich die beiden Hauptrichtungen der Samier: den Handel und die Kunstbetriebsamkeit; denn er war ein reicher Kaufmann,[341] der mit seinen Schiffen Handel nach Phönikien und Sizilien trieb, und daneben mehr der Ehre als des Gewinnstes wegen die Steinschneidekunst übte,[341] in der ja Samos den jüngeren Theodoros, den Sohn des Telekles, als einen unübertrefflichen Meister besass.[342] Auf einer seiner Handelsreisen nach Phönikien, auf welchen Mnesarch nach der Weise noch der heutigen griechischen Inselbewohner seine Familie mit sich führte, gebar ihm denn auch, nach dem Stoiker Kleanthes, seine Frau Pythais in Tyrus den Pythagoras als den dritten seiner Söhne;[343] auf einer anderen Fahrt nach Italien, dessen griechische Städte: ein Kroton, Sybaris, Tarent jetzt in der höchsten Blüthe, und mit den Kleinasiaten im lebhaftesten Verkehr standen, soll Pythagoras seinen Vater noch als Kind begleitet haben.[344] Bei dem bewegten Leben seefahrender Inselbewohner enthalten denn auch diese Nachrichten so wenig Unwahrscheinliches, dass sie höchstens einen stubensitzenden Gelehrten des Festlandes befremden können.

Des Pythagoras Jugend fiel in eine sehr glänzende Kultur-Epoche seiner Vaterstadt. Denn Samos und insbesondere der Hof des Polykrates, sowohl des älteren um

diese Zeit als des jüngeren in späterer, war literärisch eben so gebildet als künstlerisch. Dichter wie Ibykus und später Anakreon, und Künstler wie Theodorus fanden sich hier am Hofe des Polykrates. Aber auch Gelehrte, wie Hermodamas müssen hier einen literärischen Mittelpunkt gehabt haben, da Polykrates neben Pisistratus der Erste ist, der eine noch in dem späteren Griechenland berühmte grosse Bibliothek anlegte.[345] An den günstigsten äusseren Vorbedingungen zu einer guten Erziehung fehlte es also nicht.

Die erste Jugendbildung, nach gewöhnlicher griechischer Sitte hauptsächlich in Lesung von Dichtern und Erlernung der Musik bestehend, erhielt Pythagoras in seiner Heimath durch einen Samier Hermodamas,[346] aus dem Geschlechte jenes als Zeitgenosse und Gastfreund des Homer bekannten Samiers Kreophilus. Dass aber dieser Unterricht nicht in den Gränzen des Gewöhnlichen blieb und in dem Gemüthe des Knaben tiefere Wurzeln schlug, zeigt sich sowohl in der persönlichen Zuneigung, welche Pythagoras noch in seinen höheren Jahren für seinen Jugendlehrer an den Tag legte, als auch in der dauernden Vorliebe zur Musik, die er nicht blos selbst lebenslänglich praktisch und theoretisch eifrig pflegte, sondern auch mit seiner Lehre und Erziehungsmethode so eng verband, dass diese Vorliebe sich sogar auf seine Schule fortvererbte. Auch ist es wohl mit ein Verdienst des Hermodamas, den angeborenen Wissenstrieb des Jünglings genährt und auf die eben erwachte Wissenschaft hingelenkt zu haben.

Denn als Pythagoras in seinem achtzehnten Jahre den Entschluss fasste, sich auswärts jene höhere Bildung anzueignen, die ihm, wie ein alter Berichterstatter sagt, vor Allem am Herzen lag, weil sich Alles, was zur höchsten Vollendung gelangen soll, auch schon frühzeitig und rasch zu regen beginnt,[347] — so war es Hermodamas, der dem Jüngling zu seinem Vorhaben behülflich war, indem er ihn bei nächtlicher Weile auf seiner Flucht aus Samos

begleitete.[348] Offenbar weil die, wie die Nachrichten sagen, jetzt schon beginnende Gewaltherrschaft des Polykrates die reicheren Bürger misstrauisch beobachtete und die Entfernung eines jungen Mannes von bedeutendem Vermögen in's Ausland beargwohnte, so dass eine öffentliche Abreise unthunlich war. Die Männer der Wissenschaft, welche des Pythagoras Augen auf sich ziehen konnten, waren damals, 551 vor Chr. G., Thales, Anaximander und Pherekydes, — denn Anaximenes, nur ein Jahr jünger als Pythagoras, war um diese Zeit selbst noch Jüngling und Schüler, — Thales 88, Anaximander 60 und Pherekydes 47 Jahre alt; alle Drei in der nächsten Nähe von Samos: auf den Inseln und dem Festlande Joniens lebend, alle Drei auf dem Gipfel ihres Ruhmes stehend, alle Drei als die ersten wissenschaftlichen Schriftsteller auch über den engeren Kreis der mündlichen Mittheilung und der unmittelbaren Schüler hinaus durch die Neuheit ihres Ideenkreises die Geister anregend. Unter diesen Männern war es Pherekydes,[348] an den sich Pythagoras zunächst wandte, vielleicht weil er sich damals in Lesbos aufhielt, wo Pythagoras einen Oheim Zoilus hatte, bei dem er dessen Unterricht geniessen konnte.[349] Die Wahl gerade dieses Mannes war aber für die ganze künftige Entwicklung des Pythagoras von entscheidendem Einfluss, da es sich leicht begreift, dass durch seinen Unterricht, in den ersten empfänglichen Jugendjahren eingesogen, auch seine eigenthümliche Richtung auf Pythagoras überging. Wir haben aber gesehen, dass Pherekydes neben Thales und Anaximander, die ja auch aus der ägyptischen Wissenschaft schöpften, sich durch seine vorwiegend religiöse Auffassungsweise des ägyptischen Ideenkreises auszeichnete, und dass seine Schrift die ägyptische Glaubenslehre in ihrer unveränderten religiösen Färbung darstellte. Die religiöse Richtung, welche der Lehre des Pythagoras ein so eigenthümliches Gepräge gab, erhielt also Pythagoras durch den Unterricht des Pherekydes schon gleich bei seinem

Eintritte in die Wissenschaft. Pherekydes wird daher auch nach der einstimmigen Ansicht des Alterthums als der eigentliche Lehrer des Pythagoras betrachtet[350] und dessen Aufenthalt bei ihm muss also auch wohl eine längere Zeit gedauert haben; etwa zwei von den vier Jahren, zwischen der Abreise von Samos, 551 vor Chr., und der Ankunft in Aegypten, 547 vor Chr.

Von Pherekydes schiffte Pythagoras um 549 v. Chr. zu Anaximander und Thales nach Milet,[351] deren Umgang und Unterricht er gleichfalls genoss. Von Anaximander wurde er in seinen naturwissenschaftlichen Ideenkreis eingeführt[352] und auch Thales theilte ihm sein Wissen mit, so weit es, wie die Berichte sagen,[353] sein hohes Alter, — Thales war mindestens ein Neunundachtziger, — und seine abnehmenden Kräfte zuliessen. Zugleich, wie derselbe Berichterstatter hinzufügt, wurde er von Thales aufgemuntert, nach Aegypten selbst zu reisen, um dort an der Quelle die ägyptische Wissenschaft kennen zu lernen. „Auch Thales," so lautet der Bericht, „nahm ihn bereitwillig auf, bewunderte sein Hervorragen über andere junge Leute, das er noch grösser fand als seinen ihm vorausgegangenen Ruf, und indem er ihm von seinen Kenntnissen mittheilte, soviel er konnte, sein Alter und seine abnehmenden Kräfte bedauernd, ermunterte er ihn nach Aegypten zu schiffen, und sich besonders an die Priester von Memphis und Diospolis (Theben) zu wenden; denn von diesen habe auch er mitgebracht, was ihn in den Augen der Menge zum Weisen mache; während er doch weder von der Natur noch durch die Erziehung der Begünstigungen theilhaftig geworden sei, die er an Pythagoras erblicke, so dass er ihm aus Allem die günstige Vorherverkündigung gebe, er werde, wenn er sich an die genannten Priester anschliesse, der göttlichste und weiseste unter allen Menschen werden." Wenn auch dieses Bruchstück aus einer alten Lebensbeschreibung des Pythagoras stark nach der lobpreisenden und vergötternden Weise schmeckt, in

welcher die späteren Pythagoreer von ihrem Meister zu reden pflegten, so enthält es doch nicht allein Nichts für die Personen selbst Unpassendes, — denn es ist völlig begreiflich, dass Pythagoras schon als Jüngling den künftigen grossen Mann verrieth, und dass ein Thales, der selbst über das Gemeine hervorragte, einen verwandten Geist erkannte, sondern es ist auch den früher geschilderten Sach- und Zeit-Verhältnissen so vollkommen angemessen, dass es zum wenigsten beweist, wie genau die Kenntnisse der Alten von den Anfängen der griechischen Wissenschaft und ihrer Abstammung aus Aegypten waren.

Einen Rath, der seiner eignen Neigung in so hohem Grade entsprach, konnte Pythagoras nur begierig ergreifen. Er entschloss sich also nach Aegypten zu reisen. Nach Allem, was im Vorhergehenden über die enge Verbindung und den lebhaften Verkehr der kleinasiatischen Griechen mit Aegypten, so wie über ihre bevorzugte Stellung in diesem Lande, nach Anleitung der Quellen berichtet wurde, ist es hoffentlich unnöthig, diese Reise erst noch gegen die Zweifel der neueren Kritik zu vertheidigen; in der That, wenn irgendwo die Skepsis aus Unwissenheit entstand, aus grober Unkenntniss der Sachverhältnisse, so ist es hier. Eben so überflüssig würde nach den bisherigen und früheren Untersuchungen die nochmalige Nachweisung seyn, dass es für Pythagoras in Aegypten allerdings Etwas zu lernen gab. Was er dort lernte, wird sich bei der Auseinandersetzung seiner Lehre herausstellen. Innere Gründe gegen die Wahrscheinlichkeit oder gar Möglichkeit dieser Reise sind also durchaus keine vorhanden; äussere Hemmungen fanden eben so wenig statt. Aegypten und die sämmtlichen Länder Vorderasiens genossen des Friedens, und die Zustände schienen für lange Zeit gesichert. Lydien blühte unter Krösus, Aegypten unter Amasis, Phönikien, unter babylonischer Oberhoheit, erholte sich nach und nach von den

Eroberungszügen Nebukadnezars, und die neue Kriegsflamme, die sich von dem entlegenen Persien aus durch Kyros zunächst über Medien nach Kleinasien und Lydien, dann über Babylon, und zuletzt unter des Kyros Nachfolger bis nach Aegypten wälzen sollte, obgleich um diese Zeit bereits entzündet, — denn Kyros hatte sich schon um 560 gegen die medische Herrschaft aufgelehnt, — war doch dem Gesichtskreise der Griechen und Kleinasiaten noch entrückt, und sie konnten nicht ahnen, welche Stürme ihnen in den nächsten Jahrzehenden bevorstünden. Es ist demnach nicht das Mindeste aufzufinden, was zu einer Abweichung von den überlieferten Nachrichten berechtigen könnte.

Reise nach Phönikien.

Den alten Nachrichten zu Folge schiffte Pythagoras um 548 vor Chr. G. zunächst nach Phönikien, und zwar nach Sidon, theils weil Phönikien sein Geburtsland war, theils weil er von da eine leichtere Ueberfahrt nach Aegypten hatte.[354] Vorzugsweise nach Sidon wandte er sich aber wohl desshalb, weil Sidon um diese Zeit wieder die bedeutendste Stadt in Phönikien war, nachdem Tyrus, das ihm bisher an Grösse und Macht überlegen gewesen, durch eine Reihe widriger Geschicke seinen alten Glanz verloren hatte. In jenen Kämpfen zwischen Babylon und Aegypten, — die auch das kleine jüdische Reich so ganz vernichtet hatten, dass das Land nach der Zerstörung Jerusalems durch die Wegführung seiner besseren Bewohner nach Babylon und die Flucht des Restes nach Aegypten völlig verlassen und öde lag, — hatte natürlich auch Phönikien hart gelitten, und Tyrus, das an der Spitze der kleinen phönikischen Staaten stand, hatte die Stürme doppelt empfunden. Während der Eroberungszüge Nebukadnezars hatte es eine 13jährige Belagerung ausgehalten und fiel mit dem ganzen Lande unter babylonische Botmässigkeit; dann hatte es bei dem unmittelbar darauffolgenden Angriffe des ägyptischen Königs Apries in einer unglücklichen Seeschlacht den Rest seiner Seemacht verloren;[355] und wurde endlich in Folge dieser Unglücksfälle auch noch von inneren Partheikämpfen zerrüttet, die das alte Königthum stürzten, eine aristokratisch-republikanische Verfassung unter Richtern, Suffeten, einführten und häufige Auswan-

derungen nach Karthago zur Folge hatten. Von allen diesen Schlägen erholte sich Tyrus erst wieder unter den von Babylon aus eingesetzten Vasallenkönigen, von denen als der letzte um diese Zeit (548 vor Chr.) Hiram, Eiromos, regierte, dessen 20jährige Herrschaft bis zum Sturze Babylons und bis in die persische Oberherrschaft hinein reichte.[356] Doch gelangte es nie ganz wieder zu seinem alten Glanze, und Sidon erscheint auch noch unter den Persern an der Spitze Phönikiens, und sidonische Könige stehen in den persischen Kriegen an der Spitze der persisch-phönikischen Flotte.

Ausserdem scheint aber Sidon auch der Sitz einer Priesterschule gewesen zu seyn, und mochte darum eine besondere Anziehungskraft auf Pythagoras üben, da ja Pherekydes, sein Lehrer, die phönikische Priesterliteratur gekannt haben soll, und ihn also auch wohl auf sie hingewiesen hatte. Es wird nämlich berichtet,[357] dass Pythagoras hier in Sidon mit einem Priestergeschlechte zusammentraf, — sie werden Propheten genannt, wie die höheren Priesterklassen auch bei den Aegyptern und Griechen, — bei dem er die Lehren einer alten phönikischen Natur-Spekulation kennen lernte, die einem noch vor den Zeiten des trojanischen Krieges lebenden Sidonier Mochos zugeschrieben wurde, dessen Nachkömmlinge diese Priester waren.

So befremdend diese Angabe im ersten Augenblicke lautet, so hat sie doch nichts weder innerlich Unmögliches, noch den geschichtlichen Verhältnissen Widersprechendes. Bei den Phönikern wie bei den Hebräern, Chaldäern, Aegyptern, Indern, war das Priesterthum erblich, und pflanzte sich in gesonderten Stämmen fort. Nachkömmlinge eines älteren Priesters, — und ein solcher musste Mochos schon nach dem Inhalte seiner Lehre seyn, auch wenn seine Schrift, wie es den Anschein hat, ein der Genesis ähnliches Geschichtswerk war, eben so wie die Schrift des Sanchuniathon,[358] — Nachkömmlinge eines solchen Priesters

sind also selbst nach einem Zeitraume von vielen Jahrhunderten etwas sehr wohl Mögliches; haben doch die Juden ihre Leviten und unter diesen die mit Ehrenrechten bevorzugten Nachkommen Aarons noch bis auf diesen Tag, obgleich das Priesterthum nach der zweiten Zerstörung des Tempels schon so viele Jahrhunderte aufgehört hat; hatten ja doch eben so die Griechen ihre bis in's graue Alterthum hinaufreichenden Priestergeschlechter, z. B. die der Keryken und Eumolpiden bei dem eleusinischen Weihedienst. Die Nachricht von einem solchen sidonischen Priestergeschlecht ist also vollkommen in der Ordnung, und beweist, dass der alte Berichterstatter, der sie erwähnt, über phönikische Bräuche und Sitten sehr wohl unterrichtet war.

Dass aber Mochos selbst und seine Lehre geschichtlich wirkliche Dinge waren, wird noch durch ein anderes Zeugniss erhärtet, das aus den Schriften des bekannten Stoikers Posidonius herrührt. Posidonius war aus Apamea in Syrien gebürtig, — also durch seine Geburt mit dem betreffenden Sprachen- und Literatur-Kreis vertraut, — er war als Philosoph hochverehrt, — er stand in seinem späteren Alter in Rhodus einer philosophischen Schule vor, die einen solchen Ruf hatte, dass Cicero kam, sich bei ihm auszubilden, und dass selbst Pompejus auf der Höhe seines Ruhmes den Greis auf seinem Krankenbette aufsuchte, um einen Vortrag von ihm zu hören, und seine philosophischen Schriften theologischen, moralischen und logischen Inhalts, genossen eines eben so hohen Ansehens; — zugleich war er ein angesehener Geschichtschreiber, — er hatte eine Geschichte der Zeiten nach Polybius in 50 Büchern verfasst, die bei seinen Zeitgenossen in solchen Ehren stand, das Cicero das Jahr seines Consulates von ihm dargestellt wünschte; — dabei war er ein eben so grosser Sternkundiger, Naturforscher, Mathematiker und Geograph, von dem Cicero z. B. eine künstliche Sphäre erwähnt, welche alle Bewegungen der Gestirne darstellte, und zugleich hatte er auch über alle diese Zweige des Wissens geschrieben; —

und endlich hatte er für seine Studien sogar ausgedehnte Reisen gemacht, wie er denn z. B., nach Strabo's Bericht, selbst zu Gades (Cadix) in Spanien gewesen war, um die Erscheinungen der Ebbe und Fluth zu beobachten, die er in seiner Schrift über den Ocean schon richtig auf den Einfluss des Mondes zurückführte. Er war also ein Mann, der in jeder Beziehung vollgültige Sachkenntniss besass: ein von seinen Zeitgenossen hochverehrter und bewunderter Mann, dessen Zeugniss mithin vollwichtig in die Wagschale fällt. Von Posidonius nun berichten Strabo und Sextus Empirikus,[359] dass er die Lehre von den Urbestandtheilen der Materie für eine ganz alte erklärt habe, indem er sie dem Sidonier Mochos beilege, der schon vor den troischen Zeiten lebte. Wenn daher unser Berichterstatter den Mochos einen Physiologen nennt, in dem bekannten Sinne der Alten, so wird dies durch das Zeugniss des Posidonius bestätigt und zugleich erklärt. Denn nun ergibt sich durch die Zusammenstellung der verschiedenen Nachrichten, dass die Schrift des Mochos mit der des Sanchuniathon, die im vorhergehenden Theile dieses Werkes besprochen wurde, gleichen Inhalt und gleiche Form gehabt haben muss: eine Darstellung der phönikischen Geschichte in Chronikenform, die mit einer Götter- und Welt-Entstehungslehre begann, in welcher auch das Dogma von der Urmaterie seine Stelle einnahm. Dies ist aber die allgemeine Form der Geschichtschreibung bei allen alten Völkern. So begann Manetho seine ägyptische Geschichte mit der Weltentstehung; so Moses die hebräische, so Akusilaos die griechische; so beginnen noch die mittelaltrigen Chronikenschreiber die Geschichten ihrer Zeiten mit der Erschaffung der Welt.

Auf das Daseyn und das hohe Alter der phönikischen Priesterliteratur überhaupt aber nochmals zurückzukommen, wird, nach dem was im früheren Theile hierüber gesagt wurde, und nach den Darstellungen über das höhere Alter selbst des griechischen Schriftenthumes in diesem vorliegenden Bande, jetzt wohl unnöthig seyn. Wenn auch

die phönikische Literatur bis auf einzelne wenige Namen und eben so vereinzelte kärgliche Bruchstücke für uns untergegangen ist, so können uns doch die Schrift-Ueberreste eines ganz nahen, sprach- und stammverwandten Volkes, der Hebräer, von der phönikischen Literatur eine annähernde Vorstellung gewähren. Denn obgleich die uns erhaltenen alttestamentlichen Bücher nur zu einem kleineren Theil in ein höheres Alterthum hinaufreichen, so eröffnen sie uns doch durch ihre Quellen-Angaben einen Blick in eine bei der Abfassung dieser Bücher noch vorhandene ältere Literatur von Geschichtswerken, Volksliedern und religiösen Gesängen; und die Genesis selbst bietet in einem verengerten Rahmen ein Ebenbild dar von jenen Kosmogonien des Sanchuniathon und Mochos. Wenn aber ein so kleines und geschichtlich so unbedeutendes Volk, wie die Hebräer, das keinen Welthandel, keine selbstständige Kunst, keinen ausgebildeteren religiösen Ideenkreis, keine höhere Wissenschaft: weder Philosophie, noch Astronomie, noch Mathematik besass, doch einer Literatur nicht entbehrte, so ist es von selbst klar, wie viel mehr dies bei dem phönikischen Volke der Fall seyn musste, welches dieselbe Sprache redete, mächtig und reich war, Welthandel und Seefahrt trieb, mit den hochgebildeten Aegyptern in so engem Verkehre stand, dass es in Memphis ein eigenes Stadtviertel inne hatte, wegen seines frühen Gebrauches und seiner weiten Verbreitung der Schrift berühmt war, und sich durch seinen Handel und seine Seefahrt auf die Ausbildung der Rechnung und der Himmelskunde mit Nothwendigkeit hingewiesen sah. Die in Cypern gefundene Inschrift der Idalischen Bronzetafel, die Proklamation eines den Cyprioten von Aegypten diktirten Friedens enthaltend, welche der Verfasser dieser Zeilen entziffert und übersetzt hat, — ein historisches Dokument an und für sich schon von grosser Wichtigkeit, — gewährt uns von dem hohen Stande der Ausbildung, den die vorderasiatischen Literaturen erreicht hatten, ein

höchst überraschendes Zeugniss, und ist ganz geeignet, das eben Gesagte zu bestätigen und über das blos Hypothetische hinauszuheben. Was uns also von den Alten über phönikische Literatur und Wissenschaft berichtet wird, so karg und lückenhaft es auch ist, kann demnach in keiner Weise bezweifelt werden. Ist doch auch die nahverwandte karthagische Literatur bis auf ganz wenige Ueberreste eben so spurlos untergegangen, obgleich sie, nach den uns erhaltenen griechischen und römischen Nachrichten von einzelnen ihrer Werke, hoch ausgebildet gewesen seyn muss, da die Karthager bei ihrer nahen Verbindung mit den griechischen Sädten Siziliens auch die griechische Literatur kannten, und ein Hannibal zum Beispiel eben so wohl in seiner Muttersprache als im Griechischen Schriftsteller war.

Für den durch die Unterweisung eines Pherekydes, Thales und Anaximander in die Naturspekulation schon eingeführten Pythagoras musste aber die Lehre des Mochos allerdings auch einen grossen Reiz haben, denn sie war ja nur eine ältere Form desselben Ideenkreises, den diese Männer in ihren Schriften dargestellt oder verarbeitet hatten, des einzigen, welcher das damalige höhere Wissen ausmachte, und aus welchem sich die Anfänge der eigentlichen, späteren griechischen Wissenschaft eben erst entwickelten. Ueberdies war er, wie im ersten Theile nachgewiesen wurde, aus derselben Quelle geflossen, wie derjenige der griechischen Denker: aus Aegypten nämlich, und war also mit der ägyptischen und der aus ihr entlehnten griechischen Naturspekulation stammverwandt. Jene phönikischen heiligen Bücher, welche Pherekydes bei der Abfassung seiner eigenen Schrift vor Augen gehabt haben soll, wären demnach ähnliche Darstellungen desselben Ideenkreises gewesen; die ganz ägyptische Färbung der pherekydischen Schrift spricht wenigstens nicht gegen solche phönikische Quellen, da diese ja mit den ägyptischen ganz übereinstimmen mussten, und, wie früher

wahrscheinlich gemacht wurde, zum Theil geradezu Uebersetzungen ägyptischer Originale sein mochten.

Auf diese Weise klärt sich das Dunkel auf, das für den ersten Anblick über jener Nachricht von des Pythagoras Verkehr mit Nachkömmlingen des Mochos in Sidon verbreitet schien. Dass aber diese mit der phönikischen Spekulation gemachte Bekanntschaft auf die Lehre des Pythagoras nicht ohne Einfluss blieb, werden wir später sehen.

Ausserdem verkehrte Pythagoras auch mit den übrigen Priestern und Tempel-Vorstehern, Hierophanten, und liess sich in alle bedeutenderen Weihedienste Syriens, d. h. Phönikiens, zu Byblus, Tyrus u. s. w. aufnehmen.[380] Hier zeigt sich nun schon die vorwiegend fromme, rein religiöse Richtung, in welche Pythagoras von Pherekydes eingeführt worden war, und die er nicht nur selbst durch sein ganzes Leben beibehielt, sondern auch seiner Schule mittheilte, wodurch er dieser gerade ihr so eigenthümliches Gepräge aufdrückte. Für Pythagoras war offenbar Gottesdienst und Glaube nicht blos in soweit anziehend, als sie ein Erkenntniss-Element, Bestandtheile eines wissenschaftlicher Ausbildung fähigen Ideenkreises enthielten, wie z. B. Thales den ägyptischen Ideenkreis auffasste, sondern der Gottesdienst selbst, die Art der Gottes-Verehrung in ihrer grösseren oder geringeren Vollkommenheit und Reinheit, hatte für sein Gemüth, sein frommes von dem Schauer der Gottheit durchdrungenes Gefühl, einen Werth an sich. Diese religiöse Gesinnung ist es, die ihn, nach dem schon früher angeführten Ausdrucke des Isokrates, bewog, „sich mit den Opfern und gottesdienstlichen Gebräuchen ernster und eifriger, als irgend ein Anderer, zu beschäftigen“, d. h. mit schärfer bestimmten Worten: auch als religiöser Verbesserer des Gottesdienstes aufzutreten. Da dieser Theil des Geisteslebens bei Pythagoras, und den griechischen Denkern überhaupt, den Neueren ganz abhanden gekommen zu seyn scheint, sei es

aus einseitiger Beschränktheit der eigenen Ausbildung, oder aus dem Vorurtheile, dass bei einem Hellenen oder Philosophen dergleichen als dem Volkscharakter oder der philosophischen Denkweise fremd und ungeziemend nicht vorkommen könne, so ist es zweckdienlich, diese Seite einstweilen mit besonderer Betonung hervorzuheben. Die ersten Kundgebungen dieser religiösen Richtung bei Pythagoras verdienen aber noch insbesondere bemerkt zu werden, weil sie zeigen, dass schon im Jüngling sich regte, was später der Greis in Ausübung brachte.

Daneben aber kommt bei dem alten Berichterstatter eine andere Bemerkung zum Vorscheine, die ebenfalls der Notiznahme werth ist. Nach seiner Meinung erregten der phönikische Gottesdienst und Glaube auch deshalb des Pythagoras Aufmerksamkeit, weil ihm ihre nahe Verwandtschaft mit ägyptischem Gottesdienst und Glauben, ja ihre Abstammung von dorther wohl bekannt war, so dass er die Einführung in die phönikischen Weihen als eine Vorbereitung zu den ägyptischen ansah. „Pythagoras", sagt der alte Berichterstatter,[361] „that dies nicht, wie etwa Einer kurzweg denken möchte, aus Aberglauben, sondern aus Wissbegier und aus Sorgfalt, dass ihm nicht etwas Wissenswerthes aus den Weihen und Geheimdiensten der Götter entginge, da er zum Voraus wusste, dass die dortigen phönikischen Heiligthümer Abkömmlinge und gewisser Maassen Pflanzungen der ägyptischen seien, und da er hoffte, dann der reineren, höheren, ägyptischen um so eher theilhaftig zu werden." Die im vorigen Bande nachgewiesene Verwandtschaft, ja Einerleiheit der phönikischen Glaubenslehre mit der ägyptischen, geradezu entstanden durch die Abstammung der ersteren von der letztern, war also eine im Alterthume wohlbekannte Thatsache; die gegebene Nachweisung dieses Verhältnisses und die vorliegende Stelle bestätigen einander wechselseitig. Zugleich ist es vollkommen begreiflich, warum er glaubte, die phönikischen Weihen würden ihm den Zutritt

zu den ägyptischen erleichtern können. Wenn er, wie nicht zu zweifeln ist, eine Vorstellung von den Schwierigkeiten hatte, die ihm als einem Fremden, in den Augen der Aegypter Unreinen, zu überwinden bevorstanden, ehe er in die ägyptischen Weihen eintreten konnte, die nicht einmal allen Aegyptern selbst, sondern nur dem Priestergeschlecht, und selbst in diesem nur den höchsten Klassen, nur den Söhnen der Propheten und Hierogrammateis zugänglich waren, so mussten ihm die phönikischen Weihen, da sie ihm doch wenigstens priesterlichen Charakter ertheilten, allerdings als eine sehr passende vorbereitende Reinigung erscheinen, die ihm die Aufnahme in die ägyptischen Weihen nothwendig erleichtern mussten.

So bereiste Pythagoras Phönikien bis zur Gränze Palästinas, wo der Höhenzug, welcher Jerusalem und Samaria auf seinem Rücken trägt, seine Spitze in's Meer streckt und das Vorgebirge Karmel bildet, auf welchem sich ein Heiligthum befand, das noch bis in die spätere römische Zeit berühmt war, — Vespasian empfing von dessen Priester die erste Vorherverkündigung seiner nachmaligen Grösse,[362] — und das auch von Pythagoras besucht wurde.[363] Das verwüstete Jerusalem und Palästina konnte wohl dem Pythagoras Nichts bieten, und so schiffte er vom Karmel aus mit ägyptischen Bootsleuten in einer ungestörten Fahrt von 3 Tagen und 2 Nächten nach Aegypten, nachdem er noch einer Gefahr, die ihm von den Schiffern selbst drohte, — indem sie anfangs vor hatten, ihn als Sklaven zu verkaufen, — durch sein ruhiges, ihnen Ehrfurcht einflössendes Betragen glücklich entgangen war, eine Episode, die der wundersüchtige spätere Darsteller auf eine läppische Weise in's Halb-Uebernatürliche auszuschmücken sich abmüht.[365]

Aufenthalt in Aegypten.

So befand sich also Pythagoras im Lande seiner Wünsche; Aegypten mit seinen Wundern: seinen Pyramiden, seinem Labyrinthe, seinen Sphinxen, seinen von Hieroglyphen bedeckten Tempeln und Prachtbauten aller Art stand vor ihm, und die grosse Wasserstrasse des Nil mit ihren wimmelnden Barken öffnete sich, um ihn nach den volkreichen Städten zu führen, welche zwischen den gelben Wüstengebirgen des Ostens und Westens längs der grünenden Ufer des Stromes jene aus dem grauesten Alterthume durch Jahrtausende vererbte und angesammelte Bildung in ihrem Schoosse einschlossen, nach der seine Wissbegierde dürstete.

Der alte Berichterstatter gibt nicht an, wo die ägyptischen Schiffer den Pythagoras an's Land setzten. Einem griechischen Schiffe wäre der Weg vorgezeichnet gewesen. Es hätte durch die kanobische Mündung nach Naukratis segeln müssen, da dies die einzige erlaubte Landungsstätte für die Fremden war, offenbar um auf diese Weise den Fremdenzufluss überwachen zu können.[364] Wo indessen auch Pythagoras gelandet seyn mochte, so war wohl das nächste Ziel seiner Reise Naukratis, der Mittelpunkt des griechischen Handels, und das weitere Memphis, oberhalb der Spitze des Nildeltas, auf der westlichen Seite des Niles, die jetzige Hauptstadt Aegyptens und die Residenz des

Amasis, das Endziel des gesammten Fremdenzuflusses. Schon die Grösse und Pracht dieser Residenz musste geeignet seyn, dem griechischen Ankömmling das Gefühl zu erwecken, dass er hier den Boden eines alten mächtigen Reiches und einer mehrtausendjährigen Kultur betrete. Denn Memphis war eine Weltstadt, wie Paris, grösser noch als das heutige Kairo, das in der Nähe seiner jetzigen Ruinen jenseits auf der östlichen Seite des Niles liegt; es hatte einen Umfang von 150 Stadien, d. h. achthalb Wegstunden. Diese gigantische Häusermasse mit ihren Tempeln, Pallästen, öffentlichen Plätzen, Gärten und Vorstädten, lagerte sich um die Burgstadt, die selber wieder mit einer Mauer umgeben und eine schwer einnehmbare Festung bildend, ein Drittel der ganzen Stadt ausmachte, und neben dem ausgedehnten Königspallast auch den berühmten grossen Tempel des Phtah, des weltbildenden Urfeuers, einschloss, den Herodot wegen seiner grossartigen Bauten und Kunstwerke: seinen Monolithen, Kolossen und Obelisken zu den vorzüglichsten Sehenswürdigkeiten des an Sehenswürdigkeiten so reichen Aegyptens rechnet. In dieser Burgstadt wohnten jetzt auch die jonische und karische Besatzung, die Amasis aus ihrem früheren Standorte an der pelusischen Nilmündung als Leibwache in die unmittelbare Nähe seines Pallastes gezogen hatte. Ausser dem Heiligthume des Phtah war die Stadt noch reich an Tempeln zum Theil von bedeutender Ausdehnung, als z. B. der der Isis, des Osiris, des Re (der Sonne), der Kabiren, — wie es sich von einer ägyptischen Hauptstadt erwarten lässt, die nicht blos königliche Residenz war, sondern auch der Sitz eines Oberpriesters des Phtah und einer zahlreichen und gelehrten Priesterschaft, eine der Hauptpflegestätten des ägyptischen Wissens. Zugleich war Memphis seiner natürlichen Lage gemäss eben so der Hauptstapelplatz des ägyptischen Handels nach dem Norden und dem mittelländischen Meere, wie Theben für den des Ostens und

Südens, des persischen und des indischen Meeres, und des inneren Afrikas, und die Phöniker, die Vermittler des ägyptischen Verkehres mit dem Auslande vor den Griechen, hatten in Memphis ein eigenes Stadtviertel. Neben diesen geräuschvollen Wohnungen der Lebenden breitete sich im Westen, jenseits zwischengelegener Seen, auf der libyschen Wüstenhöhe nicht minder gross die schweigsame Nekropolis aus, von der in einem Abstande von kaum einer Stunde bis nach dem entfernteren nördlichen und südlichen Horizonte hin die Gipfel der Pyramiden, jener stolzen Königsgräber, herrüberragten. Griechenland, wenn auch reich an blühenden Städten, — Samos selbst und Syrakus kamen Memphis wohl am nächsten — und schon um diese Zeit angefüllt mit Prachtbauten und Werken der Kunst, bot doch Nichts, was von ferne mit dieser Majestät und Pracht Aegyptens verglichen werden konnte.

In beiden Städten, sowohl in Naukratis als in Memphis, fand Pythagoras zahlreiche Landsleute; nicht blos Hellenen im Allgemeinen, sondern insbesondere Jonier, und vor Allen Milesier und Samier; denn diese gehörten ja mit den Aegineten zu den in Aegypten vorzugsweise begünstigten griechischen Staaten. Hätte Pythagoras, wie ein Thales, Solon, Pherekydes vor ihm, sich blos mit dem begnügen wollen, was ihm Umgang und gelegentliche Mittheilung der Priester von ägyptischer Bildung zugänglich machen konnte, so stand ihm Aegypten offen, und die seit Psammetich gestiftete Dollmetscher-Kaste, ägyptische Jünglinge in griechischer Sprache erzogen, konnten ihm die Vermittler werden, so lange er des Aegyptischen noch nicht mächtig war, bis ihm ein längerer Aufenthalt so viel Kenntniss der Sprache erworben hatte, dass er ohne Hülfe mit den Eingeborenen in Verkehr treten konnte. Aber des Pythagoras Absichten gingen weiter. Er wollte an dem Priester-Unterrichte selbst Theil nehmen [360a] (*τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων τῆς ἀγωγῆς μετασχεῖν*) — d. h. offenbar er wollte die ägyptische Wissenschaft förmlich erlernen und aus den Quellen

der priesterlichen Bildung selbst schöpfen. Dieses Ziel war also gleich von Anfang an höher gesteckt, als das seiner Vorgänger und wenn man die Schwierigkeiten überdenkt, die dessen Erreichung entgegenstanden, so muss man über die muthige Begeisterung erstaunen, die vor einem solchen Unternehmen nicht zurückschreckte. Denn nun war es nicht mit der Aneignung der Sprache abgethan, wie sie auch aus dem täglichen Verkehre mit den Eingeborenen erlangt werden konnte, es bedurfte dazu eines förmlichen gelehrten Unterrichtes und der Erlernung einer so schwierigen und zusammengesetzten Schrift, wie die hieroglyphische ist, in welcher die gesammte priesterliche Literatur abgefasst war; eine Schwierigkeit, die nur der ganz ermisst, der, wie der Schreiber dieser Zeilen, Jahre-lange Arbeit an die Lesung hieroglyphischer Texte verwandt hat. Eine solche gelehrte Bildung konnte sich aber Pythagoras nur durch die Zulassung in eine Priesterschule möglich machen. Wie sollte aber Er, der Fremde, der Unbeschnittene, — alle Aegypter und insbesondere die Priester waren beschnitten,[365] — der in den Augen der streng-Gläubigen Unreine, vor dessen Berührung sie zurückschracken: dessen Kuss sie vermieden, aus dessen Becher sie nicht tranken, mit dessen Messer sie nicht assen,[366] — wie sollte Er in diese Heiligthümer gelangen, die sogar dem geborenen Aegypter verschlossen waren, wenn er nicht zum Priesterstande gehörte, da ja nicht einmal den unteren Priesterklassen das Studium derjenigen heiligen Schriften erlaubt war, in welchen den Söhnen der höheren Klassen, der Propheten und Hierogrammateis, die ausgedehntere Wissenschaft der Natur-, Götter- und Rechts-Lehre überliefert wurde.[367] Nur der niedere Schulunterricht, Rechnen und Lesen und Schreiben der Volksschrift, der demotischen, der Geschäftsschrift des täglichen Lebens, war Gemeingut der ganzen Nation,[367] alle höhere, eigentlich wissenschaftliche Bildung und insbesondere das Studium der hieroglyphischen Schrift und

Literatur war Eigenthum der Priester, je nach ihren verschiedenen Rangstufen erblich, und Einer aus dem Volke konnte sich nicht einfallen lassen, auf diese gelehrte Bildung Anspruch zu machen, geschweige denn ein Nicht-Aegypter, ein Fremder. Diese Schranken der Volks- und Standes-Vorurtheile und des geheiligten Herkommens zu übersteigen, war ein unerhörtes Beginnen. Und dieses unternahm Pythagoras. Vor der begünstigten Stellung, welche Psammetich und seine Nachfolger, besonders der jetzt herrschende König Amasis, den Griechen eingeräumt hatten, wäre ein solches Vorhaben geradezu eine Unmöglichkeit gewesen, und erst die Umwälzung, die unter diesen letzten Königen dadurch eingetreten war, dass sie ihre Herrschaft auf griechische Soldtruppen stützten, konnte einen solchen Gedanken aufkommen lassen. Indessen auch so bot er noch Schwierigkeiten genug. Denn er verlangte, dass der Priesterstand, zu allen Zeiten der hartnäckigste Vertheidiger seiner Vorrechte, einem nicht zur Kaste Gehörigen, ja einem Ausländischen, einem ganz Unreinen, den ausschliesslichen Besitz seines Stammes mittheilen sollte.

Der Grösse dieser Schwierigkeiten angemessen waren daher auch die Hebel, welche Pythagoras in Bewegung setzte, um zu seinem Zwecke zu gelangen. Die Macht des königlichen Ansehens selbst sollte ihm die verschlossenen Pforten öffnen. Die Gunst, welche Amasis den Hellenen zuwandte, war bekannt und wird von Herodot ausdrücklich bezeugt.[388] Es galt also diese Gunst des Königs in Anspruch zu nehmen. Für einen Namenlosen wäre dies bei der Unerhörtheit des Gesuches wohl unmöglich gewesen. Pythagoras benutzte also das enge Freundschafts-Verhältniss, das, wie wir gesehen haben, zwischen Polykrates, dem Beherrscher von Samos, und zwischen Amasis bestand, indem er an Polykrates die Bitte richtete, er möge sich durch ein Schreiben bei dem König Amasis, seinem Verbündeten und Gastfreund, dafür verwenden,

dass er zum Unterricht der Priester zugelassen werde.[369b] Der anfängliche Argwohn, den die Auswanderung des Pythagoras bei Polykrates erregt hatte, musste unterdessen geschwunden seyn, wenn Polykrates hörte, wozu Pythagoras seine Abwesenheit anwandte. Die Seltenheit einer solchen Lernbegierde und die Ungewöhnlichkeit des Wunsches selbst mochten des Polykrates Theilnahme für das Gesuch erregen, die in Samos zurückgebliebenen Anverwandten, Vater und Brüder des Pythagoras, selber reich und angesehen, mochten es unterstützen, und Polykrates die Gelegenheit gern ergreifen, sich durch eine seine Interessen in Nichts gefährdende Gefälligkeit einen angesehenen Mann wie Mnesarchos zu verbinden, kurz Pythagoras erhielt das gewünschte Schreiben. Wie aus den Worten des alten Berichterstatters hervorgeht, und von Diogenes Laertius ausdrücklich bezeugt wird,[370] war Pythagoras schon in Aegypten, als er dies Empfehlungsschreiben von Polykrates erhielt, indem er sich offenbar des zwischen den Samiern in Naukratis und der Heimath ununterbrochen bestehenden Seeverkehres bediente, um von Aegypten aus, wahrscheinlich durch die Vermittlung seiner Familie, sein Gesuch an Polykrates zu richten.

Diese Angabe hat denn in der That auch innere Wahrscheinlichkeit. Denn ein solches Gesuch von einem kaum 18jährigen, der Wissenschaft noch ganz fremden und völlig unbekannten jungen Menschen, wie es Pythagoras bei seiner Abreise von Samos war, würde geradezu ganz abentheuerlich gewesen seyn, während Pythagoras jetzt nach einem Zwischenraum von vier Jahren, in welchem er mit den berühmtesten Weisen Joniens: einem Pherekydes, Anaximander, Thales, auch schon mit den phönikischen Priestern als Schüler in Verbindung getreten war, allerdings über die gleichgültige Menge hervorragte, und eine Theilnahme, wie eine solche Empfehlung sie voraussetzt, wohl in Anspruch nehmen durfte.

Mit dem Schreiben des Polykrates wandte sich nun

Pythagoras nach Memphis an Amasis, und der König erfüllte wirklich seinen Wunsch, indem er ihm seiner Seits ein Schreiben an die Priester ertheilte.[369c] So ausgerüstet ging nun Pythagoras zunächst nach Heliopolis an der Spitze des Nildelta in der Nähe von Memphis. Heliopolis, Memphis und Theben (Diospolis) waren nämlich die drei Hauptsitze der Priesterschaft; Memphis und Theben verdankten dies ihrem Rang als Hauptstädte, — Memphis als die jetzige, Theben als die frühere, — Heliopolis aber war vorzugsweise nur Priesterstadt. In jeder dieser Städte waren förmliche Priesterkollegien (συστήματα) und Priesterschulen, geradezu eine Art von priesterlichen Universitäten, in welchen der Kreis der höheren Priesterwissenschaften: Theologie, Astronomie, Rechtskunde u. s. w. gelehrt und gelernt wurden, die also den eigentlichen Gelehrtenstand Aegyptens in sich fassten, wie denn z. B. der höchste ägyptische Gerichtshof der Dreissige aus je zehn rechtskundigen Priestern jeder dieser drei Städte zusammengesetzt war.[371] Eine ähnliche Anstalt, nach dem Vorbilde dieser älteren Priesterkollegien eingerichtet, war unter den Ptolemäern die gelehrte Versammlung (σύνοδος) des Museums in Alexandrien,[372] und obgleich sie unter der herrschenden griechischen Dynastie, wie die Regierung Aegyptens zu damaliger Zeit selbst, grösstentheils aus Fremden, d. h. Griechen zusammengesetzt war, so hatte sie doch wenigstens einen ägyptischen Priester zum Vorstand. In Heliopolis sah noch Strabo[373] bei seiner Bereisung Aegyptens um Christi Geburt die Gebäude des ehemaligen Priesterkollegiums, obgleich sie nun leer und verödet standen, wozu offenbar die Blüthe des benachbarten alexandrinischen Museums beigetragen hatte; wie denn das Aufblühen der griechischen Gelehrsamkeit und Gelehrtenschulen in Alexandrien den Verfall der alten einheimischen ägyptischen Priesterwissenschaft nach sich ziehen musste.

An die Priester in Heliopolis wandte sich also Pytha-

goras zunächst, jedoch erfolglos. Sie wollten, wie sich leicht begreift, eine von allen bisherigen Bräuchen so abweichende Neuerung nicht auf sich nehmen, und wiesen Pythagoras an das Priesterkollegium von Memphis, der Hauptstadt, als das ältere,[369d] d. h. offenbar, als das früher gegründete, dem desshalb eine Entscheidung eher zukomme. Aber auch dieses lehnte die Entscheidung von sich ab, und wies den Pythagoras unter Angabe derselben Gründe an das Priesterkollegium von Theben,[369e] offenbar als das älteste, auch im Ansehen der höchsten Gelehrsamkeit stehende. Noch Strabo sagt von ihnen:[374] die dortigen Priester gelten für die höchsten Astronomen und Philosophen.

Nothgedrungen musste denn Pythagoras nilaufwärts seine Durchwanderung des Landes bis nach Oberägypten fortsetzen, wohl schwerlich in der nöthigen Gemüthsstimmung, um des Anblickes ganz zu geniessen, der sich ihm bot: der Hunderte von Städten längs der fruchtbaren Ufer des Flusses mit ihren zahllosen Werken der Kunst und Architektur, ihren mit Götterbildern gefüllten Tempeln, ihren kunstreichen Dämmen und Kanälen, ihren ehrwürdigen Gräberstädten, die mit ihren Todtenkammern die benachbarte libysche Bergkette aushölten; Werke, die noch jetzt in ihren verödeten Trümmern das Staunen der Reisenden erregen.

So kam Pythagoras nach Theben, das um diese Zeit, wenn es auch nicht mehr dauernder Sitz des Königs war, doch noch unvermindert seine alte Grösse und seinen Glanz bewahrte, da erst seit des Kambyses Zeit jene Verwüstung eintrat, in welcher es später Strabo sah,[375] und von der es sich nie mehr erholen konnte. Noch aber stand es in seiner vollen Pracht, wie es vor einem Jahrtausend von den grossen Herrschern der älteren Dynastien mit der Beute unterjochter Nationen geschmückt worden war. Auf den beiden Ufern des Flusses die ausgedehnte Nilebene zwischen den entfernteren arabischen Gebirgen

im Osten und den näheren libyschen im Westen ausfüllend, hatte es gleich Memphis einen Umfang von 140 Stadien, d. h. 7 Wegstunden, und war nicht weniger volkreich, als die nordische Hauptstadt, denn Diodor sagt uns, die Häuser Thebens hätten 4 und 5 Stockwerke gehabt. Es gehörte demnach zu den grössten Städten der alten Welt, und wurde nur noch von Babylon übertroffen, dessen Ringmauern im Viereck einen Umfang von 300 Stadien, 18 Wegstunden umschlossen; einen Raum, den aber natürlich die darin liegende Stadt nicht ausfüllte. Bei Theben dagegen, das keine solche Ringmauern hatte, nahm die Häusermasse selbst den angegebenen Umfang ein, und noch jetzt verbreiten sich seine Ruinen an beiden Seiten des Nils über eine Strecke von vier Stunden. Wenn die jetzigen Besucher mit Staunen und Bewunderung vor diesen Trümmern der einstigen Weltstadt stehen, von der nur die kolossalsten Monumente der Zerstörung der Zeit und der Menschen widerstanden, und noch in ihrer Zertrümmerung mit der Majestät ihres Baustyles und ihrer Kunstwerke: ihrer Kolossen, Sphinxe, Obelisken, und mit dem Reichthume ihrer Hieroglypheninschriften, halberhobenen Bildwerke und Malereien, Ehrfurcht einflössen, welchen überwältigenden Eindruck musste die Stadt erst damals dem Fremden machen, als alle diese Bauwerke noch völlig unversehrt aufrecht standen und, über die umgebende Häusermasse hervorragend, mit dem Schmuck ihrer unzähligen Pylone der Stadt schon bei Homer, wie Diodor erklärt, den Namen der „Hundertthorigen" erwarben. Keiner der modernen Herrschersitze hält, nach dem einstimmigen Zeugnisse der Reisenden, einen Vergleich aus weder an Zahl noch an Grösse der öffentlichen Bauten und Kunstwerke mit dieser untergegangenen Königin der Welt-Städte. Unter vier Tempeln von bewundernswürdiger Schönheit und Grösse, sagt Diodor, hatte einer der ältesten 13 Stadien, fast ¾ Stunden, im Umfang, und eine Höhe von 45 Ellen, 75 Fuss; seine Mauern waren 24 Fuss breit.

Und in der That entsprechen die noch vorhandenen Ruinen dieser Angabe. Sie beginnen auf der Ostseite, dem Flusse zunächst, mit einem Tempelgebäude, das zwischen seinen Ruinen das heutige Dorf Luxor trägt und selber schon nach unsern Begriffen gigantisch genug ist, denn es nimmt, auf einer künstlichen 10—20 Fuss hohen Backstein-Terrasse ruhend am Nil hin eine Länge von 2000 und eine Breite von 1000 Fuss ein. Von diesem Tempel führte eine Allee von kolossalen Sphinxen, gegen 600 an der Zahl, eine halbe Stunde, 6000 Fuss weit, nach einem zweiten ungeheueren Tempelgebäude, dem Tempel des Ammon Knuphis, des göttlichen Ur-Geistes, bei dem heutigen Dorfe Karnak, der noch jetzt mit den ihn umgebenden Trümmern einen Raum von 2500 Toisen, oder 15,000 Fuss, d. h. von fünfviertel Wegstunden im Umfang ausfüllt. In das Einzelne dieses riesigen Baues einzugehen, ist hier ganz unmöglich; es genüge die Erwähnung eines seiner Säle, der ein Areal von 47,000 Quadratfuss hat, — gross genug, dass die ganze Kathedrale von Paris in ihm Platz fände, — und 134 Säulen zählt, welche seine aus Steinplatten zusammengefügte Decke tragen, und von denen die mittlere Doppelreihe, ein höheres Schiff bildend, zwöf, die übrigen 7 Fuss im Durchmesser haben; das ganze Innere mit einer solchen Menge von Bildwerken ausgeschmückt, dass sie nicht gezählt, vielweniger abgezeichnet werden konnten; selbst die Aussenseite dieses ungeheuren Baues war verschwenderisch mit bemalten Skulpturen bedeckt. Kaum minder kolossal waren die Prachtbauten auf der westlichen Seite des Flusses in der Ebene nach den libyschen Kalksteinbergen hin. Neben mehreren kleineren Pallästen und Tempeln, deren Reste in grösserer oder geringerer Zerstörung erhalten sind, und zu deren einem ebenfalls ein 40 Fuss breiter Gang von 200 kolossalen Sphinxen führte, erhoben sich stromaufwärts vom Nil entfernter und fast am Fusse der libyschen Bergkette drei ungeheuere

Gebäudemassen. Zuerst der Pallast und das von den Griechen so benannte Grabmal des Osymandias, von dessen Wundern Diodor berichtet; jetzt grösstentheils gewaltsam zerstört, aber selbst noch in diesen Trümmern gewaltig. Ein Theil der Pylonen, Peristyle und Sale ist erhalten, die das Gebäude schmückenden Kolosse: die Bildnisse des Sesostris, seiner Mutter und Gattin sind aber zerschlagen und der 60 Fuss hohe Koloss des Sesostris liegt zerbrochen zu Boden. Die Angabe Diodors, dass die Wände des Gebäudes mit Darstellungen aus einem Feldzuge gegen die Baktrer geschmückt gewesen seyen, wird durch die noch übrigen Ruinen wenigstens in so weit bestätigt, dass die Wände eines Säulenganges und eines Saales mit bemalten Skulpturen bedeckt sind, die eine Schlacht und die Erstürmung einer Stadt darstellen.

Hierauf folgte, weiter stromaufwärts, der Pallast Amenophis des III., der nach den Spuren der Grundmauern, — denn er ist jetzt ganz zerstört, — mit seinen Pylonen, Höfen, Säulengängen und Sälen ebenfalls eine Länge von nicht weniger als 1800 Fuss gehabt haben kann. Er muss an Grossartigkeit mit den übrigen Bauten wetteifert haben, denn man zahlt auf seiner Bodenfläche an 17 Kolosse, theils ganz, theils halb aufrecht, theils umgestürzt. Zwei dieser Kolosse, sitzende Statuen, sind noch ganz erhalten und haben mit ihren Piedestalen eine Höhe von 60 Fuss; die eine derselben ist die berühmte tönende Memnonssäule, mit Inschriften späterer Besucher bedeckt, welche das angebliche Wunder des bei den ersten Strahlen der aufgehenden Sonne klingenden Steines bezeugen.

Noch weiter nach Süden hin, in der Nähe des früher hier stehenden Städtchens Medinet Abu, lag der dritte Pallast und Tempelbau, dessen Bildwerke und Malereien die Thaten Rhamses des III. verherrlichen. Hinter der kleineren Burg erhebt sich das grosse, durch seinen gedrungenen Styl imponirende Tempel-Gebäude. Zwei

abgestumpfte Pyramiden, von 66 Fuss Höhe, die das Hauptthor in ihre Mitte einschliessen, bilden den Eingang und führen in Säulenhöfe, deren Gallerien durch Säulen und Pilaster, mit Götterkolossen vor sich, getragen werden. Sie flössen durch ihre gewaltigen Massen und durch die feierlichen Reihen der versammelten Götterkolosse, nach der Aussage der Augenzeugen, noch dem heutigen Besucher ein schwer zu beschreibendes Gefühl religiöser Ehrfurcht ein, wie viel mehr dem alten Aegypter, für den der Ideenkreis dieser Kunstwerke religiöse Weihe und Wahrheit hatte. Nicht minder grossartig musste der Eindruck der Skulpturen seyn, von denen noch heute die Aussenseiten des Gebäudes und die inneren Wände der Gallerien bedeckt sind. Denn sie verewigen das Gedächtniss eines der ruhmvollsten Abschnitte der ägyptischen Geschichte, die Feldzüge eines Königs, Rhamses des III., der hinter dem den Griechen bekannteren Sesostris um Nichts zurücksteht. Die Aussenwände stellen eine Reihe von See- und Land-Gefechten dar, die Wände der Säle die Siegs- und Triumph-Aufzüge des rückkehrenden Helden.

Den Schluss dieser ungeheueren Bauten machte endlich ein grosser künstlicher See, gebildet von hohen Dämmen in einem länglichen Rechteck, über den die Leichenbarken nach den jenseitigen Gräbern im libyschen Gebirge hinüberschifften.

In demselben Maasse, wie Theben die übrigen Städte Aegyptens überragte, war auch seine Nekropole, die Begräbnissstätte, welche Theben wie jede andere ägyptische Stadt besass, vor allem einzig durch den verschwenderischen Reichthum ihrer Kunstwerke: ihrer Skulpturen und Malereien. Auf beiden Seiten der libyschen Bergkette, welche die thebanische Nilebene gegen Westen einschliesst, und in ihren Seitenthälern waren im Laufe der Jahrhunderte in einer Ausdehnung von mehreren Stunden lange Reihen von Katakomben entstanden:

künstliche, in die Felsen eingehauene Grotten mit einem Labyrinthe von Gängen, Kammern und Sälen, in welchen die unzähligen Mumien: sorgfältig einbalsamirte Leichen, aufgehäuft lagen. Auch diese Wohnungen der Todten schmückte das wunderbare Volk mit einem so unerschöpflichen Schatze von Bildwerken aus, dass durch sie noch zu dem heutigen Geschlecht eine reiche Kunde des ägyptischen Lebens aus dem fernsten Alterthume herüberdringt, und uns den Verlust seiner untergegangenen Literatur wenigstens zum Theil ersetzt. Denn sie enthalten nicht blos Darstellungen religiöser Gegenstände: gottesdienstliche Handlungen, Opfer und Weihungen, Scenen der Belohnung und Bestrafung in der Unterwelt nach dem bis in's Einzelnste so ausgebildeten ägyptischen Glaubenskreise, sondern auch Scenen des häuslichen Lebens und des täglichen Verkehres: des Ackerbaues, der Schifffahrt, des Handels, der Jagd, des Fischfanges u. s. w. Zugleich aber erhielten uns diese Grüfte einen Reichthum von Schriftdenkmälern, denn sie wimmeln nicht allein von hieroglyphischen Inschriften, sondern aus ihnen stammen auch die zahlreichen Papyrusrollen, welche in unsern Museen aufbewahrt werden. Es war Sitte der Aegypter, den Todten nicht allein Familienurkunden aller Art mitzugeben, sondern auch religiöse Schriften, die mit ihrem Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode und an ein künftiges Leben in Bezug standen. Das Höchste aber an Kunst und Pracht bieten die Königsgräber in einem Felsenthale der libyschen Bergwand, deren die Alten an 50 zählten, und von denen über 20 in der neueren Zeit wieder aufgefunden wurden, wie z. B. das von Belzoni im Jahr 1815 eröffnete Grab des Königs Sethos. Der Reichthum der in den Gängen und Sälen der Gruft an ihren Wänden befindlichen Skulpturen und Malereien war so gross, dass ihre Nachbildung und Zeichnung den damit beschäftigten Künstler neun volle Monate kostete. Es fanden sich 180 Figuren in natürlicher Grösse, mehr als

800 Figuren von 3 bis 4 Fuss Höhe, an 2000 hieroglyphische Figuren von 1 bis 6 Zoll hoch, und im ersten Gange allein waren mehr als 22,000 hieroglyphische Schriftzeichen. Ein sprechenderes Zeugniss von dem Stande der Bildung und Kunst dieser Zeit kann nicht gedacht werden als diese Grabgruft, in deren Mitte der alabasterne Sarkophag des Verstorbenen stand, selber an der äusseren und inneren Fläche mit Skulpturen überdeckt, auf denen in mehreren hundert kleinen, 2 Zoll hohen, halberhabenen Figuren der feierliche Leichenzug mit allen religiösen Symbolen der Bestattung auf das Vollendetste dargestellt war.

Es ist also nicht übertrieben, was die Alten von der Höhe der ägyptischen Kultur erzählen, und Pythagoras mochte bei seinem Eintritt in diese Weltstadt von einem eben so überwältigenden Eindruck ihrer Grösse ergriffen seyn, als einer der jetzt Lebenden bei seinem Eintritt in eine unserer grossen Metropolen.

Neben dieser monumentalen Pracht hatte Theben aber auch einen hohen Reichthum; denn es war der Mittelpunkt des ägyptischen Handels nach dem Süden von Afrika und nach Arabien und Indien. Seine Lage in der Nähe des rothen Meeres, nach dessen Ufer eine Karavanenstrasse durch das unwegsame Felsgebirge im Osten des Niles führte, richtete naturgemäss den Gang des Handels und Verkehrs durch die Wasserstrasse des rothen Meeres an die Küsten jener Länder, aus denen Aegypten die kostbaren Produkte des Südens zog. Ein eben so bedeutender Verkehr fand statt nilaufwärts und auf den Handelsstrassen durch die Oasen nach dem Innern Afrikas.

Eben so natürlich waren daher die Eroberungszüge, die von Theben ausgingen, wie z. B. die des Sesostris, entweder nach Arabien und Indien und den angränzenden Ländern des südlichen und mittleren Asiens gerichtet, oder nach dem Süden Inner-Afrikas; eben so natürlich, wie von Memphis aus die Land- und Wasserstrasse

nach den Ländern Vorderasiens führte und so die nördlichen Heereszüge bestimmte.

Als alte Hauptstadt war Theben endlich auch der Sitz einer zahlreichen und mächtigen Priesterschaft; und es ist bemerkenswerth, dass gerade hier in der alten Kapitale des Reiches, die den ersten Rang unter den ägyptischen Städten einnahm, auch die höchste der ägyptischen Gottheiten: Ammon Knuphis, die geistige Urgottheit, verehrt wurde, während die Schutzgottheit von Memphis, der zweiten Hauptstadt des Reiches, nur eine der innenweltlichen Gottheiten zweiten Ranges war: Phtah das Urfeuer, der materielle Weltbildner. Dieser hohen Stellung gemäss galt denn auch die thebanische Priesterschaft, wie Strabo sagt, als die angesehenste und gelehrteste, und Theben nach Diodor als der Ursitz der ägyptischen Wissenschaft: der Philosophie, und insbesondere der Astronomie, zu deren Pflege die Beschaffenheit des Klimas, der ewig heitere Himmel gleichsam von selbst einlud.

Nach dem bisher Gesagten kann es also wohl nicht mehr befremden, wenn nun auch diesen Priestern eine ausgedehnte Literatur zugeschrieben, wenn von Diodor im Pallaste des Osymandias ein Büchersaal geschildert wird, der sich noch in den heutigen Ruinen dieses Prachtbaues wiederfindet, und wenn also schon in einem so frühen Alterthume, ein volles Jahrtausend vor den in Griechenland jetzt erst entstehenden Büchersammlungen in Aegypten schon mindestens eben so grosse vorhanden waren; es kann dies um so weniger befremden, als die Aegypter von den frühesten bis in die spätesten Zeiten des Alterthumes durch den ausschliesslichen Besitz des hauptsächlichsten Schreibmateriales, der Papyrusstaude, begünstigt waren, und den Papyrus in solcher Menge besassen, dass sie selbst ihren Todten Papyrusrollen mit hieroglyphischer Schrift zum Theil von grosser Ausdehnung mit in die Gräber gaben.

Es schien nicht überflüssig, hier Alles dies kurz zu erwähnen — wenn auch noch so skizzenhaft und dem überschwellenden Reichthume des Stoffes keineswegs genügend, — um in der Phantasie des Lesers wenigstens einigermassen ein Bild jener untergegangenen Kulturwelt hervorzurufen, und dadurch die selbst bei einem Theil der Gelehrten trotz aller neueren Forschungen noch immer herrschende Unkunde in Bezug auf die altägyptischen Zustände zu verdrängen; weil gerade sie eine Quelle unreifer Skepsis wurde. Denn man ist immer geneigt, zu bezweifeln, was man nicht kennt.

Hier in Theben musste nun Pythagoras die Erledigung seines Anliegens finden; ein bestimmtes Ja oder Nein musste ihm werden, denn die thebanische Priesterschaft konnte das bisherige Mittel der Abweisung nicht mehr anwenden, da sie das höchste Priesterkollegium Aegyptens war; zugleich zwang die Rücksicht auf den König zu einer Entscheidung. Man legte also dem Pythagoras die Bedingungen seiner Zulassung vor, indem man ihn, wie der alte Berichterstatter meint, dadurch vielleicht von seinem Unternehmen noch abzuschrecken dachte; denn sie wären hart und für die hellenische Sitte und Lebensweise fremd und abstossend gewesen.[369 f] Offenbar sind hiermit die Reinigungen und Entsühnungen gemeint, die Pythagoras als Fremder und religiös-Unreiner vor seiner Zulassung zu bestehen hatte, wie deren ähnliche auch den gebornen Aegyptern vor ihrer Zulassung zu den Weihediensten auferlegt wurden: Waschungen, Scheren des ganzen Körpers, Fasten, Enthaltsamkeiten mancherlei Art u. dgl., vor Allem aber die Beschneidung, als etwas nach hellenischer Denkweise Anstössiges und Unanständiges; „die Aegypter beschneiden sich," sagt Herodot, „weil ihnen die Reinlichkeit höher steht, als die Wohlanständigkeit."[376] Bei den Aegyptern war aber die Beschneidung einheimisch und alt, und kam, nach Herodot, erst von ihnen zu den Hebräern, Syrern, Phönikern,

Kolchern, in so weit diese von den Aegyptern abstammten oder mit ihnen in engerer Verbindung standen, während im Gegentheile diejenigen Phöniker, welche mit Griechenland vorzugsweise in Verkehr waren, die hellenischen Schicklichkeitsbegriffe annahmen und die Beschneidung aufgaben.[377] Alle diese Bräuche, und insbesondere die Beschneidung, machten aber einen Theil der religiösen Reinigkeits-Gesetze aus, die namentlich bei den Priestern zur Verrichtung des Gottesdienstes und der Opfer unerlässlich waren. Die dem Pythagoras gestellten Bedingungen waren also nicht eine blosse Quälerei zur Abschreckung, sondern etwas nach ägyptischen Begriffen unumgänglich Nothwendiges, wenn er überhaupt mit den Priestern in einen engern Verkehr treten wollte, wie es doch der priesterliche Unterricht voraussetzte.

Pythagoras unterwarf sich jedoch bereitwillig allen Bedingungen,[369g] und es wird ausdrücklich berichtet, dass er sich auch beschneiden liess.[378] Indem er so vor keinem Opfer und keiner Schwierigkeit zurückschrack, bewies er nicht blos, wie hoch er den Unterricht der Priester schätzte, und wie ernst sein Streben gemeint war, sondern zeigte auch eine Beharrlichkeit und Begeisterung, die, an sich schon selten, an einem Fremden eine doppelt auffallende und in ihrer Art einzige Erscheinung war; so dass er sich die Bewunderung und Liebe der Priester erwarb, und von ihnen nicht blos zur Theilnahme an ihren Studien, sondern sogar zur Verrichtung der Opfer zugelassen, d. h. förmlich in den Priesterstand aufgenommen wurde;[369h] was, wie der alte Berichterstatter sagt, ausser ihm keinem Fremden mehr widerfuhr, und in der That bei der ägyptischen Denkweise gänzlich ausser dem gewöhnlichen Gang der Dinge lag und etwas völlig Alleinstehendes war. So sah sich also Pythagoras am Ziel seiner Wünsche, und die muthige Beharrlichkeit, mit welcher er den Rath des Thales, vielleicht noch über dessen ursprüngliche Tragweite hinaus, in's Werk gesetzt hatte, konnte

ihm ein Unterpfand für die hervorragende Stelle unter den griechischen Weisen seyn, die ihm Thales vorherverkündigt.

Nun begann denn der eigentliche Unterricht, und der Oberprophet Sonchis wurde sein Lehrer.[379] Schon dessen hohe Stellung, als eines Vorstehers der obersten Priesterklasse, verbürgt, dass derselbe auch in der ägyptischen Wissenschaft, wie sie im vorhergehenden Bande nach den Angaben der Alten dargestellt wurde, einen gleich hohen Rang einnahm, und befähigt war, dem Pythagoras das ganze Gebiet dieses Wissens aufzuschliessen. Dieser ertheilte ihm aber nicht blos den mündlichen wissenschaftlichen Unterricht, sondern eröffnete ihm auch die priesterliche Literatur. Denn es wird uns überliefert, dass Pythagoras ausser der ägyptischen Sprache auch die zusammengesetzte ägyptische Schrift erlernte, nicht blos die demotische, oder epistolographische, die Volksschrift des bürgerlichen Verkehres, sondern auch die gelehrte Priesterschrift: die hieroglyphische in ihren verschiedenen Unterarten.[380] Die mit dieser Nachricht verbundene kurze Ueberlieferung über die ägyptische Schrift und ihre verschiedenen Arten ist vollkommen richtig, beweist also, dass der Berichterstatter wohl unterrichtet war, wird von anderen Nachrichten[381] erläutert und ergänzt, und in allen ihren Theilen von den noch vorhandenen hieroglyphischen Texten nach ihrem durch die bisherigen Arbeiten wiedergewonnenen Verständniss vollkommen bestätigt. Durch dieses wiedergewonnene Verständniss der Hieroglyphen erhalten wir aber auch zugleich wieder einen Begriff von der Priesterliteratur, welche Pythagoras studirte. Denn wenn auch die ägyptischen heiligen Schriften selbst für uns verloren sind, so enthält doch das sogenannte Todtenbuch noch Bruchstücke aus ihnen, und wir sind dadurch in den Stand gesetzt, die Oede in den bisherigen Kenntnissen von ägyptischer Literatur und Lehre durch positive Forschungen auszufüllen. Nur durch die Entzifferung der Hieroglyphen war es möglich, den Gang der grossen

Kultur-Entwicklung wieder aufzufinden, dem die europäische Menschheit ihre Wissenschaft verdankt; wie dieses Werk es sich zur Aufgabe gesetzt hat. Für den Verfasser insbesondere war der Gedanke, dass uns die Gunst des Schicksals durch die Entzifferung der Hieroglyphen jene Quellen wieder geöffnet hat, aus denen auch die Begründer der griechischen Philosophie ihren Ideenkreis schöpften, ein ermunternder Sporn bei seinen mühseligen Arbeiten zur Lesung und Erklärung jener ehrwürdigen Urkunde, und mehr als einmal hat ihn die Auffindung der Vorbilder pythagoreischer Lehren in ihrer oft so fremdartigen ägyptischen Form wie das Wiedersehen alter Bekannten angeheimelt. Aus dem grossen Umfange der ägyptischen Priester-Literatur und Wissenschaft, welche das gesammte Gebiet des damaligen Wissens: Theologie, Jurisprudenz, Medicin, Astronomie und Mathematik, und zugleich einen Schatz aller seit Jahrhunderten aufgezeichneten und angesammelten Beobachtungen und Ueberlieferungen aller Art: astronomischer und geschichtlicher,[381] in sich fasste, eignete sich Pythagoras neben der eigentlich strengeren Wissenschaft in Astronomie und Mathematik,[382] seiner uns schon bekannten Richtung gemäss, vorzugsweise den so eigenthümlichen religiösen Ideenkreis an, welcher eine Spekulation über Welt und Gottheit, die als Eines Wesens aufgefasst werden, und eine sehr ausgebildete Vorstellung von dem Gesammtleben des Alls, seiner Lenkung und Leitung durch die Gottheit, und seinem Verhältnisse zum Menschengeschlechte enthielt; so dass Theologie mit Kosmologie, Astronomie und Astrologie ein für unsere Denkweise äusserst fremdartiges Ganzes bildeten, das zugleich die Keime der eigentlichen Naturwissenschaften in sich trug. Diesen religiös-naturwissenschaftlichen Ideenkreis, den wir im vorhergehenden Bande als ägyptische Glaubenslehre kennen lernten, werden wir daher auch als Grundlage der pythagoreischen Lehre wiederfinden.

In Theben muss nun Pythagoras für längere Zeit

seinen dauernden Wohnsitz aufgeschlagen haben, da seine hier begonnenen Studien schon wegen der damit verbundenen Erlernung der Sprache und Schrift jedenfalls eine Reihe von Jahren in Anspruch nahmen. Zugleich aber scheinen die Nachrichten anzudeuten, dass er auch noch den Unterricht anderer Priester an anderen Priesterschulen genoss;[382b] sie berichten, dass er seinen Aufenthalt auch dazu benützte, sowohl die berühmtesten Männer, als auch die merkwürdigsten Weihedienste und sehenswürdigsten Oertlichkeiten Aegyptens zu besuchen und kennen zu lernen, was also wiederholte Bereisungen desselben voraussetzt. Jedenfalls blieb er von nun an mit dem Priesterstande in engster Verbindung und wurde geradezu als eines seiner Glieder betrachtet, da er bei der Einnahme Aegyptens durch Kambyses ganz in die Schicksale der ägyptischen Priesterschaft verflochten wurde.

Diesen ägyptischen Aufenthalt benutzte aber Pythagoras nicht blos zum Studium, sondern auch, wie es allen Anschein hat, zugleich zur Ausarbeitung einer Reihe von Schriften, in welchen er, offenbar nach den ägyptischen Quellen: den heiligen Priesterbüchern, das Ganze der ägyptischen Religion in Lehre und Kult darstellte. Insbesondere seine berühmte Schrift: „Die heilige Sage“ oder „das heilige Wort“ (ἱερὸς λόγος), die er später dem religiösen Lehrbegriff seiner Schule zu Grunde legte und die für die Pythagoreer eine förmliche „heilige Schrift“ war, muss schon hier in Aegypten unmittelbar aus den Quellen entstanden seyn. Ausdrückliche Nachrichten[383] und Inhalt der noch vorhandenen Bruchstücke bezeugen gleichmässig ihren ägyptischen Ursprung. Die grosse Zahl der erhaltenen Bruchstücke beweist, dass es eine genaue und ausführliche Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre in ihrem ganzen Umfange war: von der Theogonie und Kosmogonie an bis in die letzten Theile der ägyptischen Sagengeschichte hin, in derselben Ordnung und Reihenfolge, wie im vorhergehenden Bande die ägyp-

tische Glaubenslehre aus den Quellen dargestellt wurde. Die Uebereinstimmung ist so genau, das ägyptische Kolorit, die ägyptischen Götternamen, Anspielungen auf die hieroglyphischen Göttergestalten in ihrer oft so ganz fremdartigen, dem hellenischen Geschmack so ganz widersprechenden Eigenthümlichkeit, wie sie noch bis auf diesen Tag in den uns erhaltenen hieroglyphischen Schriften vorkommen, — alle diese charakteristischen Züge sind so getreu beibehalten, dass nur eine Uebersetzung aus unmittelbar vorliegenden ägyptischen Quellen eine solche Erscheinung erklärt. Pythagoras selbst in späterem Alter würde nicht im Stande gewesen seyn, aus der Erinnerung alle diese Einzelheiten so genau und treu wiederzugeben, geschweige denn irgend ein Dritter, selbst der vertrauteste Schüler aus dem blossen Hören seines Vortrages. Neben dem dichterischen Verdienste der Darstellung, — denn „die heilige Sage“ hatte die herkömmliche episch-hexametrische Form in episch-jonischer Mundart, in der auch die Früheren: ein Thales, Chilon, Solon, und selbst noch Zeitgenossen und Spätere: ein Theognis, Xenophanes, Parmenides und Empedokles ihre Lehrgedichte abgefasst haben, — war zugleich der denkerische Werth in den einer solchen Ausbildung fähigen allgemeineren Theilen eines Pythagoras durchaus würdig. Wie wir dies Alles seiner Zeit genauer sehen werden.

Unter diesen Beschäftigungen verlebte Pythagoras 22 volle Jahre in Aegypten,[384] seine beste Jünglings- und Manneszeit, von seinem 22. bis zu seinem 44. Lebensjahre, von 547 bis 525 vor Chr. G. Es waren die 22 letzten Regierungsjahre des Amasis, und zugleich die letzten der politischen Selbstständigkeit des ägyptischen Staates; Zeiten der Ruhe und des Friedens unter der weisen Verwaltung eines Königs, der auch in der Reihe der ägyptischen Gesetzgeber eine rühmliche Stelle einnimmt; Zeiten, auf welche die Aegypter später als eine Periode des Glückes und Segens zurücksahen.

Während so Aegypten der tiefsten Ruhe genoss, war ganz Vorderasien bis zum Indus hin von den Kriegszügen des Kyros erschüttert, der auf den Trümmern der früheren asiatischen Reiche seine neue Weltherrschaft gründete, indem er sich an die Spitze der Perser stellte, welche bisher noch nicht in der Geschichte aufgetreten waren. Nachdem er durch seinen Sieg über Astyages bei Pasargadä (559 vor Chr. G.) das Joch der Meder abgeschüttelt und sich durch Feldzüge im Osten bis nach Indien hin zum Herrn des medisch-assyrischen Reiches gemacht hatte, überschritt er dessen Gränze und überzog zunächst Vorderasien und Lydien (um 550 vor Chr. G.) Er besiegte den Krösus und nahm (546 vor Chr.) dessen Hauptstadt Sardes ein, wodurch auch die griechischen Städte Kleinasiens, theils durch Eroberung, theils durch freiwillige Unterwerfung, wie z. B. Milet, unter persische Oberhoheit kamen. Nur die griechischen Inseln längs der kleinasiatischen Küsten: Chios, Lesbos, Samos, blieben frei und unabhängig, weil die Perser noch keine Seemacht hatten, und der jüngere Polykrates konnte ungestört von der entstehenden persischen Macht seine Tyrannis auf Samos gründen und in einem Jahrzehend zu einer schwindelnden Höhe erheben.

So erstreckten sich die Gränzen des persischen Reiches im Westen bis an die Küsten des griechischen Meeres, und Persien wurde unmittelbarer Nachbar Griechenlands. Diese unmittelbare Nachbarschaft Persiens bestimmte von nun an vorwiegend die politische Entwicklung der Griechen, von der nur die Italioten und Sikelioten unberührt blieben, und übte zu gleicher Zeit auf die Ausbildung ihres wissenschaftlichen Ideenkreises einen sehr fühlbaren Einfluss. Denn einerseits drehten sich nun alle allgemeineren Angelegenheiten Gesammt-Griechenlands um die Rivalität mit der persischen Macht; an den Kämpfen mit den Persern wurden die Griechen erst gross, und lernten sich in Glück und Unglück erst als Ein zusammen-

gehörendes, von Einem gemeinsamen Geschicke getragenes Volk fühlen, und der ganze glänzende Aufschwung ihres Volksbewusstseyns und Staatslebens ging erst aus den glücklichen Erfolgen dieser Kämpfe hervor; andererseits werden wir die Einwirkung des persisch-baktrischen Glaubenskreises, der Lehre Zoroasters, auf die griechische Philosophie bald wahrnehmen. Dieser Einfluss Persiens auf Griechenland dauerte fort, bis die politische und geistige Bildung der Griechen so hoch gestiegen war, dass sie selbst angriffsweise gegen die persische Macht auftreten, unter Alexander dem Grossen das persische Reich stürzen und dem Scepter griechischer Herrscher unterwerfen konnten, wodurch nun ihrerseits die griechische Bildung: griechische Sprache, griechische Sitte und griechische Wissenschaft sich über die Länder des persischen Reiches, über ganz Vorderasien bis an den Indus, verbreitete, und sich bei den gebildeten Ständen aller dieser Nationen als Gemeingut geltend machte, ja zum Theil selbst bis in die unteren Schichten der asiatischen Nationen eindrang.

Nach der Unterjochung Kleinasiens zog Kyros sodann gegen Babylon (538 vor Chr.). Mit dem Falle Babylons kamen auch dessen Provinzen: Phönikien und Syrien, zum persischen Reiche, so dass dieses nun seine Gränzen längs der ganzen Ostküste des mittelländischen Meeres bis nach Aegypten erstreckte und auch dieses bedrohte. Da starb Kyros (530 vor Chr.) auf seinem unglücklichen Zuge gegen die Massageten. Sein Sohn und Nachfolger Kambyses hielt aber an des Vaters Plänen fest, und im Jahr 526 vor Chr. G., kurz nach dem Tode des Amasis, als sein Nachfolger Psamminit kaum ein halbes Jahr regiert hatte, fiel ein persisches Heer in Aegypten ein, entthronte den König und unterjochte das Land unter schrecklichen Verwüstungen. Zwar scheiterten die weiteren Eroberungspläne des Kambyses gegen Afrika an dem Sande der Wüste, und gegen Karthago an dem

Widerstreben der Phöniker, welche die persische Seemacht bildeten und nicht gegen ihre Stammgenossen kämpfen wollten; das unglückliche Aegypten musste aber nur um so heftiger die Wuth des Kambyses fühlen, die sich vornehmlich gegen die höheren Klassen und insbesondere die Priesterschaft richtete, von denen Widerstand zu befürchten war. So wurden denn Tausende von Aegyptern, und insbesondere die Priester nach der alten Politik der asiatischen Eroberer in die entfernteren Gegenden Asiens verpflanzt, und mussten, wie einst die Juden, aus ihrem Vaterlande nach Susa und Babylon auswandern.[385]

Unter diesen unglücklichen Verbannten befand sich nun auch Pythagoras, der das Loos der ägyptischen Priester, unter die er aufgenommen worden war, jetzt theilen musste; auch er wurde unter den Gefangenen nach Babylon abgeführt.[386] So griffen die kriegerischen Stürme, welche Asien und Aegypten umkehrten, auch in sein bisher so ruhiges Privatleben ein, und mussten die friedliche Sendung fördern helfen, die er, durch Uebertragung von orientalischer Bildung und Wissenschaft nach dem Occident, in der Kulturgeschichte erfüllen sollte.

Auf dem Zuge aus Aegypten nach Babylon musste nun Pythagoras nothwendig das peträische Arabien durchschneiden, das zwischen Aegypten und Babylon in der Mitte lag. In die Zeit dieses Zuges muss daher jene Unterredung mit einem arabischen Könige fallen, auf welche die Quellen als eine bekannte Begebenheit in seinem Leben ohne nähere Angaben anspielen,[387] und die von den Neueren mit gewöhnlichem Unverstande, man sieht nicht ein warum, unter die Mährchen gerechnet wird.

Aufenthalt in Babylon.

In Babylon betrat Pythagoras eine neue Welt, die der älteren ägyptischen nicht nachstand. An den beiden Ufern des Euphrat gelegen und eine Strecke von achtzehn Wegstunden, 360 Stadien, mit dem Vierecke seiner Ringmauern umspannend, an Umfang also noch grösser als London, war Babylon schon in früheren Jahrhunderten die Hauptstadt eines ausgedehnten Reiches gewesen, dessen Gründung in ein graues Alterthum zurückging, und das in der jüngsten Vergangenheit unter der Dynastie der Chaldäer auf seiner höchsten Blüthe gestanden. Zwar hatte die Stadt selber diesen ungeheueren Raum niemals ausgefüllt, — selbst noch in späterer Zeit war ein grosser Theil des innerhalb den Mauern eingeschlossenen Raumes Ackerland, — und die Mauern dienten mehr als Festungswerke gegen äussere Angriffe. Aber auch so war die Stadt immer noch ausgedehnt genug, grösser noch als die grossen ägyptischen Städte, die an den Bergreihen des Nilthales ihre natürlichen Schranken hatten. Zugleich war Babylon der Mittelpunkt des asiatischen Handels und Verkehres und der Sitz einer alten religiösen und wissenschaftlichen Kultur mit einem eignen Priesterstande: den Chaldäern oder Magern. Wenn auch in der letzten Zeit der Selbstständigkeit beraubt, war es nichts desto weniger auch unter den Persern neben Susa und Ekbatana eine der drei Hauptstädte des Reiches: die Winter-Residenz der persischen Könige, und weder sein Glanz noch seine Wichtigkeit, als Mittelpunkt des Ver-

kehrs und der Bildung hatten sich irgendwie vermindert. Die Pracht seiner Bauwerke, so wie der Reichthum und Luxus seiner Bewohner machten es zu einer der glänzendsten asiatischen Städte. In dem älteren Theile, auf der Westseite des Euphrat, befand sich der allbekannte Tempel des Bel (der babylonische Thurm der heiligen Schrift) und der grosse Palast der Semiramis; der neuere Theil auf der östlichen Seite, der seine Verschönerung hauptsächlich der chaldäischen Dynastie verdankte, enthielt den Palast des Nebukadnezar und den berühmten hängenden Garten der Nitokris, seiner Gemahlin. Der ausgedehnte Umfang dieser Stadt umfasste ein buntes Völkergewimmel; denn nicht blos die verschiedenen Provinzen des grossen Reiches lieferten seine Bewohner, — so waren z. B. unter Nebukadnezar Juden hierher verpflanzt worden, wie jetzt Aegypter, und hatten hier ihre bleibenden Wohnsitze genommen, — sondern auch die auswärtigen Völker bis zu den Indern und Ostasiaten hin vereinigten sich hier als in einem der grossen Verkehrs-Mittelpunkte Vorderasiens. Denn Babylon trieb einen ausgedehnten Handel, sowohl zu Land durch Mittel- und Hoch-Asien hin über Baktrien bis in's Land der Serer nach China, als zu Wasser längs dem Euphrat durch den persischen Meerbusen hin bis an die Mündungen des Indus. Unter Darius waren die Inder zinspflichtig, und Herodot erwähnt ihrer daher am Hoflager der persischen Könige und kennt Inder, sowohl der weissen, als auch der schwarzen, äthiopischen Rasse: Inder und Kalatier;[388] und Pseudo-Jesaias, der hier in Babylon während der letzten Jahre des babylonischen Exils, kurz vor der Eroberung Babylons durch Kyros, seine Weissagungen abfasste, kennt die Chinesen, Sinim, an den äussersten Gränzen des Ostens.[389]

Zugleich war aber Babylon auch der Sitz einer alten und hoch entwickelten geistigen Bildung, deren Träger, wie bei den Aegyptern und den übrigen asiatischen Völkern, ein eigner Priesterstand war, früher ein einheimischer

babylonischer, später unter der chaldäischen Dynastie ein chaldäischer: eigentlich Mager, d. h. Priester, gewöhnlicher aber nach ihrem Volksnamen Chaldäer genannt.

Wie bei den Aegyptern waren diese chaldäischen Mager zugleich Priester und Rechtskundige und Aerzte, und ihre priesterliche Wissenschaft: die Magie im älteren Sinne des Wortes, umfasste daher in ganz ähnlicher Weise, wie bei den Aegyptern, das gesammte Wissen dieser Völker: neben Theologie, Jurisprudenz und Medizin, auch die Anfänge der Naturwissenschaften, insbesondere die Mathematik und Astronomie, mit welcher letzteren, wie bei den Aegyptern, auch der Aberglaube der Astrologie in seiner mannichfaltigen Anwendung auf das tägliche Leben: durch Sterndeuterei und Nativitätsstellerei, und auf die Heilung der Krankheiten: durch Sympathien, Amulete und Zaubermittel aller Art, verbunden war. Dies ist die Magie, wie sie sich in Wort und Begriff noch bis auf den heutigen Tag erhalten hat, wie sie aber auch schon in dem späteren Alterthume von Griechen und Römern aufgefasst wurde; wie z. B. von Plinius, der in seinem Sammelwerke eine grosse Zahl solcher magischen Mittel der After-Medizin erhalten hat. Wie alt und ausgebildet aber die Pflege der Astronomie bei den Babyloniern war, erhellt aus der grossen Reihe von astronomischen Beobachtungen, welche die Griechen unter Alexander dem Grossen bei den Chaldäern vorfanden,[390] und welche nach der Angabe des Rhodiers Epigenes, eines glaubwürdigen Schriftstellers, — gravis auctor in primis sagt Plinius, der uns die Nachricht überliefert, — 720 Jahre vor Alexander den Grossen zurückgingen, indem sie auf gebrannte Ziegel, coctilibus laterculis, eingegraben waren. Eine ähnliche Nachricht gibt Simplicius im zweiten Buche seines Kommentars zu des Aristoteles Schrift vom Himmel; nach ihm begannen die astronomischen Beobachtungen der Aegypter 1450 Jahre vor unserer Zeitrechnung, und die der Babylonier noch um einige Jahrhunderte früher.

Bisher war man sehr geneigt, diese und ähnliche Nachrichten unter die Fabeln zu rechnen; denn in der That: Ziegel mit astronomischen Beobachtungen, was konnte unwahrscheinlicher lauten! eine backsteinerne Literatur, welches Mährchen! Alle diese scheinbaren Mährchen haben aber durch die neuesten Nachgrabungen in Mesopotamien eine höchst unerwartete Bestätigung erhalten. Man hat, wie mein Freund und früherer Zuhörer Oppert berichtet, zu Ninive, zu Kalah (Nimrud), zu Babylon, zu Orchoë (Warkah), zu Kalneh (Nittar), zu Elassar (Kala-Schergät), solche Thontafeln in zahlreicher Menge, zu Tausenden sagt Oppert, gefunden, theils an der Sonne, theils im Feuer gehärtet, die man, so lange sie noch weich waren, geradezu als Schreibmaterial benutzte, indem man mit Elfenbein-Griffeln in mikroskopischer Kleinheit die Schriftzeichen des Landes, die Keilschrift, auf ihre Oberfläche einritzte, und sie dann im gehärteten Zustande als *Schrifttafeln*, als förmliche Bücher, aufbewahrte. Ein aufgegrabener Saal in einem der Schutthügel zu Ninive enthielt eine förmliche Bibliothek, aus solchen aufgespeicherten Thontafeln bestehend, deren Inhalt jetzt einen der Schätze des britischen Museums ausmacht; und die begonnene Entzifferung dieser Tafeln lehrte, dass sie auf Befehl des letzten ninivitischen Königs, des allbekannten Sardanapal, in der Mitte des siebenten Jahrhunderts vor Chr. G., wenige Jahre vor dem tragischen Ende dieses Königs, förmlich zum Zwecke der öffentlichen Belehrung, als Staatsbibliothek, aufgestellt worden waren. Die verschiedenen wissenschaftlichen Fächer in dieser Bibliothek unterschieden sich zum Behufe des leichteren Aufsuchens durch die verschiedene Färbung der Thontafeln: schwarz, grau, bläulich, violett, roth, gelb, braun, weiss; und in der That ist ihr wissenschaftlicher Inhalt von gleicher Mannichfaltigkeit: Mythologie, Geschichte, Geographie und Statistik, Botanik, Zoologie, Astronomie und Astrologie, Kalender, Arithmetik, Architektur und Grammatik. Diese

22*

letztere Abtheilung ist nicht die mindest interessante, denn es zeigt sich zu unserer grossen Verwunderung, dass die Assyrier im 7. Jahrhundert vor Chr. G. schon eine ältere Literatur, in älteren Schriftzügen und in einer fremden Sprache besassen, die schon nicht mehr allgemein verständlich war, sondern einer gelehrten philologischen, grammatisch-lexikalischen Erklärung bedurfte, um gelesen werden zu können; dass es also bei den Assyriern in so früher Zeit schon eine grammatische, literärisch-philologische Gelehrsamkeit gab. Diese ältere Literatur und Sprache ist eine turanisch-skythische; die Schriftzeichen dieser älteren Literatur, aus der hieroglyphischen Schrift herstammend und zu einem grossen Theil, gleich dieser, Begriffs-Zeichen enthaltend, werden daher geradezu durch das Assyrisch-Semitische erklärt, und es finden sich demgemäss Thontafeln, welche Syllabarien als Anleitungen zum Lesen, lexikalische Wortregister als förmliche Bruchstücke von Lexiken in zwei Sprachen, Konjugations-Paradigmen u. dgl. grammatische Gegenstände abhandeln, und auf diese Weise kostbare Hülfsmittel zu ihrer eigenen Entzifferung darbieten. Also auch hier, wie überall, in denselben Kulturzuständen dieselben literärischen und wissenschaftlichen Erscheinungen. Und das Alles schon im 7. Jahrhundert vor Chr. G. Es bedarf solchen Thatsachen gegenüber nicht erst noch langer Beweisführungen um die beschränkten Vorurtheile der bisherigen philologischen Schulen in ihrer ganzen Lächerlichkeit und Abgeschmacktheit hinzustellen.

Wie in Aegypten war also auch der Priesterstand dieser vorderasiatischen Nationen im Besitze einer alten und ausgedehnten Wissenschaft und Gelehrsamkeit. Eben so wie bei den Aegyptern hatten daher auch diese chaldäischen Priester ihre förmlichen Lehranstalten; theils in Babylon und Borsippa selbst, wo noch Strabo eines eignen ihnen eingeräumten Gebäudes erwähnt,[381] theils in andern benachbarten Städten Mesopotamiens: Hipparene (Chaldaeorum

doctrina clarum et hoc), Orchoë (tertia Chaldaeorum doctrina),[392] etc. Es werden daher sogar verschiedene philosophische Lehrmeinungen und Schulen der Chaldäer erwähnt, welche nach den Namen dieser Lehranstalten benannt waren: Orchener, Borsippener, Hipparener.[393] Diese Schulen dauerten noch bis ins spätere Alterthum fort, denn Strabo erwähnt sie noch; und als sich durch die Feldzüge Alexanders des Grossen griechische Bildung in Asien verbreitete und die Asiaten sich die griechische Sprache aneigneten, traten Einzelne aus den chaldäischen Gelehrten selbst als griechische Schriftsteller auf, wie ein Berosus aus Babylon, Seleukos von Seleukia u. A. Diese vorderasiatische Wissenschaft war also sehr alt, sehr entwickelt und dauerte noch bis in die späteren Zeiten fort.

Rufen wir uns nun zur Vervollständigung dieses Kultur-Bildes in die Erinnerung zurück, was in dem vorhergehenden Bande von dem überraschenden und weitreichenden geistigen Aufschwung berichtet wurde, der um diese Zeit bei allen bedeutenderen Völkern Asiens fast gleichzeitig stattfand. Sowohl die Chinesen, als die Inder und Baktrer sahen in diesem Jahrhunderte Männer aufstehen, die als Lehrer den Ideenkreis ihrer Nationen umbildeten und mittelbar oder unmittelbar mit den Wirkungen ihrer Reformen noch bis auf die Gegenwart reichen. In China lebte Confucius von 550 bis 477 vor Chr. G.; nach den politisch-moralischen Grundsätzen seiner Schule und von seinen Anhängern wird China noch regiert bis auf diesen Tag. In Indien lebte Buddha von 540 bis 468 vor Chr., und die von ihm gestiftete Religion, nach blutigen Religionskriegen aus ihrer Heimath verdrängt, ist in Mittelasien und China noch jetzt herrschend und weit verbreitet. Bei den benachbarten Baktrern lebte Zoroaster von 599 bis 522 vor Chr., und obgleich nur noch eine kleine Gemeinde seiner Anhanger in Indien übrig ist, so sind doch die Hauptideen seiner Lehre im Judenthum und

Christenthum noch unverändert erhalten. Zoroasters Lehre und Gottesdienst war in Baktrien schon seit Jahrzehenden allgemein angenommen und eingeführt, und schon dadurch wohl den verwandten Priesterstämmen Kleinasiens bekannt; sie ward aber auch unmittelbar nach Zoroasters Tode durch den 521 vor Chr. auf den persischen Thron erhobenen Darius herrschende Staatsreligion Persiens, und war als solche ohne Zweifel auch in Babylon von einer in der königlichen Residenz lebenden persischen Priesterschaft vertreten; wenn auch der eigentliche chaldäische Priesterstamm seiner eignen älteren Glaubenslehre sollte treu geblieben seyn, wie es allerdings den Anschein hat. Denn Darius war trotz seiner Vorliebe für die zoroastrische Lehre doch, nach Diodors Darstellung, von religiöser Beschränktheit weit entfernt, und bewies sich auch gegen die ägyptische Priesterschaft in demselben Sinne freisinnig und duldsam.[394] Nichts desto weniger begreift es sich, dass eine von dem Herrscher begünstigte religiöse Reform sich schon desshalb schnell und leicht im ganzen Reiche ausbreitete. Ihre Verbreitung, die für viele Theile des Reiches mit einer Veränderung in der äusseren Form des Kultus, und für alle mit einer tief eingreifenden Umbildung des Glaubenskreises verbunden war, im Gefolge weit ausgedehnter Eroberungen und damit zusammenhängender Umgestaltungen der früheren politischen Zustände, musste daher in den Gemüthern einen Umsturz und eine Gährung hervorbringen, die nicht geringer waren als die vorausgegangene politische Revolution selber. Bei der vorhandenen Handelsverbindung Baktriens und Babylons mit Indien und Hinterasien ist es desshalb keineswegs unmöglich, dass Gerüchte von der in Vorderasien stattfindenden geistigen Bewegung und ihrem Urheber bis in den fernen Osten drangen, und den Confucius zu jenem von den chinesischen Buddhisten so oft citirten Ausspruch bewogen: Auch die Reiche des Westens besitzen Weise.[395]

Dies waren die Zustände, mit denen Pythagoras

während seines Aufenthaltes in Babylon in Berührung kam. Aus diesem geschichtlichen Hintergrunde erklären sich nun die überlieferten Nachrichten vollständig.

Es lässt sich erwarten, dass Pythagoras diese Gelegenheit, neue Ideenkreise kennen zu lernen und die Wissenschaft der Mager sich anzueignen, begierig ergriffen habe. Wenn also die Alten berichten,[396] dass er auch mit den Chaldäern oder Magern in Verkehr getreten sei und ihre Götterverehrung, ihre Astronomie, Mathematik und Medizin kennen gelernt habe, so ist dies Nichts weiter, als was sich auch ohne die ausdrücklichen Angaben der Alten fast von selbst verstanden hätte. Es konnte dies für ihn, der schon Priester war und in die Priesterwissenschaft eingeweiht, auch keine besonderen Schwierigkeiten haben.

Um so überraschender dagegen ist die mehrfach überlieferte Nachricht,[397] dass Pythagoras in Babylon auch den Zoroaster angetroffen und ihn zum Lehrer gehabt habe. Indessen so auffallend diese Nachricht beim ersten Anblick auch scheinen mag, so kann sie bei genauerer Prüfung durchaus nicht als mährchenhaft verworfen werden. Durch die Untersuchungen des ersten Bandes wurde nachgewiesen, dass Zoroaster 599 vor Chr. geboren und 522 vor Chr. in einem Alter von 77 Jahren gestorben sei, nachdem er in seinem vierzigsten Jahre als Lehrer und Religions-Verbesserer aufgetreten war und 37 Jahre lang seine Lehre verbreitet hatte. Wir sehen also, dass Zoroaster und Pythagoras allerdings Zeitgenossen waren. Diese Gleichzeitigkeit beruht auf den übereinstimmenden chronologischen Angaben der morgen- und abendländischen Schriftsteller, und steht ganz ausser allem Zweifel. Selbst die angegebene Lebensdauer Zoroasters, sein Geburts- und Sterbejahr, beruhen auf unmittelbaren Quellen-Aussagen, können also nicht willkührlich geändert werden, und sind durch die im ersten Bande nachgewiesene Uebereinstimmung aller Quellen so gesichert, wie nur irgend ein

anderer Punkt der Chronologie. Etwas wirklich Gegründetes ist gegen diese Nachweisung noch nicht vorgebracht worden, und wird auch ohne neue Quellen nicht vorgebracht werden. Nur vollgültige Beweise entscheiden aber in solchen Dingen, und nicht blosse Hypothesen, oder Vorurtheile hergebrachter Schulmeinungen. Die fabelhafte Hinaufrückung Zoroasters in eine vortrojanische Zeit rührt, wie schon früher nachgewiesen wurde, nur davon her, dass Zoroaster als der Reformator des Feuer-Kultes mit dem Stifter desselben unter Achämenes verwechselt wurde, und erhält auf diese Weise ihre vollkommen genügende Aufklärung.

Zugleich wurde auseinandergesetzt, wie Hystaspes in den Feldzug gegen die Skythen und Massageten verwickelt wurde, den Kyros von Baktrien aus unternahm. Dadurch gerieth Baktrien nach dem unglücklichen Ausgange dieses Feldzuges und dem Tode des Kyros in einen langjährigen Krieg mit den Skythen, in welchem die Hauptstadt Baktra von ihnen erobert und verwüstet wurde. In dieses Schicksal Baktra's ward auch Zoroaster verflochten, indem er bei der Eroberung der Stadt nach den Einen fiel, nach den Andern flüchtig werden musste. Hier knüpfen sich nun die griechischen Nachrichten an, denen zu Folge Pythagoras den Zoroaster in Babylon trifft. Nach ihnen hätte sich also Zoroaster bei seiner Flucht aus Baktra nach Westasien in die Gegenden seines Geburtslandes gewendet, — Zoroaster war ja aus der Provinz Atropatene, aus Urmia am Spauta-See, nahe bei den Quellen des Tigris gebürtig, und wäre so nach Babylon gekommen, in eine der Hauptstädte des persischen Reiches, zu welchem Baktrien als Vasallenstaat und unterworfene Provinz gehörte. Dies liegt demnach in den vorhandenen Verhältnissen natürlich genug.

Hierzu gesellte sich wohl noch ein anderer Beweggrund. An dem persischen Hofe, in der unmittelbaren Nähe des Königs, lebte Darius, des Hystaspes Sohn, als

Einer der königlichen Leibwache; derselbe, welcher später König von Persien wurde und nach seiner Thronbesteigung, den vorhandenen Keilinschriften zu Folge, sich als einen so begeisterten Anhänger des Ormuzd- und Feuer-Kultes, des zoroastrischen Glaubens und Gottesdienstes zeigte, dass er sich in der Aufschrift seines Grabmales den Titel eines Meisters in der Magie, d. h. in der zoroastrischen Lehre und Priesterwissenschaft, als eine ehrende Auszeichnung beilegte. Diese Anhänglichkeit an die zoroastrische Lehre erklärt sich wohl dadurch, dass Darius in der neuen Lehre nach ihrer Einführung durch Hystaspes, seinen Vater, schon auferzogen war. Er hatte also auch wohl für Zoroaster, den Stifter dieser Lehre, Verehrung und persönliche Begeisterung, da er ihn bei dessen hervorragender Stellung an dem Hofe seines Vaters persönlich näher kennen musste. Auch aus diesem Grunde demnach konnte sich Zoroaster bewogen fühlen, sich nach Babylon, als einer der persischen Residenzstädte, zu wenden, weil er sich da von Darius, dem Sohne seines Königs, eines kräftigen Schutzes gewärtigen durfte.

Da sich also die Anwesenheit Zoroasters in Babylon hinreichend erklärt, und die Nachrichten von seinem Zusammentreffen mit Pythagoras von mehreren Alten in ähnlicher Weise berichtet werden, so ist kein Grund vorhanden, diese Angabe aus der Reihe der Thatsachen zu verweisen; und man muss demnach zugeben, dass Pythagoras durch eine wahrhaft überraschende Fügung der damaligen politischen Verhältnisse sich auch noch der Begünstigung erfreute, den Reformator Baktriens und Persiens in dessen letzten Lebensjahren kennen zu lernen und dessen Lehre aus seinem eigenen Munde zu hören. Pythagoras muss in der That zu den seltenen Menschen gezählt werden, bei denen der innere Drang und das angeborene Streben auch durch das Zusammentreffen äusserer, fast zufällig scheinender Ereignisse, ja selbst durch die widrigen Schicksale ihres Lebens gefördert wird.

Ungewöhnlichen Naturen sind auch die äusseren Verhältnisse dienstbar.

Wenn ferner ein anderer alter Gewährsmann,[398] nicht etwa ein Jude, oder einer der christlichen Kirchen-Schriftsteller, die auf das auserwählte Volk Gottes in majorem Dei gloriam auch die griechische Philosophie zurückzuführen suchen, sondern ein Heide, ein Grieche[399] die Nachricht gibt, Pythagoras sei auch mit Hebräern zusammengekommen, so hat auch diese Nachricht durchaus nichts der wahrsten geschichtlichen Wirklichkeit Widersprechendes.[400] Denn schon früher in Aegypten konnte Pythagoras auf Juden treffen, die, nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar in grosser Zahl dahin geflüchtet, seitdem fortwährend bis in die spätere christliche Zeit dies Land bewohnten; und hier in Babylon konnte Pythagoras wohl kaum eine belebtere Strasse oder einen Marktplatz überschreiten, ohne einem Angehörigen dieses Volkes zu begegnen, das, von Nebukadnezar hierher verpflanzt, trotz der von Kyros erhaltenen Erlaubniss, in die verödete Heimath zurückzukehren, zum grössten Theil hier geblieben war, wo es sich eingewöhnt hatte und sich wohl befand. Nur sind die von den Kirchen-Schriftstellern hieraus gezogenen Folgerungen: von einer Abstammung der pythagoreischen Lehre aus den mosaischen Schriften, oder von einem Unterricht des Pythagoras durch einen der im Exil lebenden Propheten desshalb noch keineswegs mit bewiesen. Denn wir haben die Schriften Mosis und der Propheten vor uns und können also eine Vergleichung anstellen; und es ist kaum nöthig zu sagen, dass nicht viel Scharfsinn dazu gehört, diese Behauptungen für das zu erkennen, was sie sind: für leere Träumereien.

Dass aber endlich Pythagoras auch noch die Brachmanen und Galater gehört habe,[401] oder, wie die spätere Fabel lautet,[402] zu den brachmanischen Weisen in Indien selbst, oder gar zu den keltischen Druiden gereist sey, beruht auf dem handgreiflichen Missverständniss einer

Nachricht, nach welcher Pythagoras in Babylon auch mit Indern und Kalatiern zusammengetroffen seyn muss. Denn Babylon konnte Pythagoras, als Verbannter und Gefangener, gar nicht verlassen, und nur einem günstigen Zufalle verdankte er seine spätere Befreiung. Inder und Kalatier waren aber, wie wir gesehen haben, am Hofe des Darius, und konnten also auch in Babylon seyn. Dass aber die hier erwähnten Brachmanen und Galater den Indern und Kalatiern des Herodot entsprechen, ist auf den ersten Anblick klar. Inder ist der allgemeine Name des Volkes, Brachmane der speciellere des indischen Priesters alten Glaubens, den Anhängern Buddhas gegenüber, welcher den späteren Griechen allerdings auch bekannt war.[103] Bei dem Namen Galater aber, in dieser Verbindung mit Brachmane, kann nur ein ganz Sachunkundiger, verführt durch den Gleichklang der Namen, an die im nördlichen Kleinasien von früheren Kelten-Einfällen übrig gebliebenen Galater denken; und die Einmengung der Druiden, des Priesterstammes der Kelten, ist nur eine aus diesem Missverstande hervorgegangene Folgerung der Neueren; begünstigt durch einen allerdings schon dem höheren Alterthume wohlbekannten Zusammenhang der nordischen Glaubenslehre mit der pythagoreischen Schule, auf den, als eine sehr merkwürdige Kultur-Verbindung, wir noch später des Genaueren zurückkehren werden.

So entwirren sich alle diese Angaben, aus denen die neueren Darsteller einen lächerlichen Knäuel von Schwierigkeiten gebildet hatten, um mit einer wohlfeilen Skepsis ihren kritischen Scharfsinn zu zeigen. Der aufgeregte Staub verzieht sich, die Aussicht klärt sich auf, und vor unsern Augen eröffnet sich ein nicht unbedeutender Blick in die alte Kulturgeschichte. Freilich sind unsere jetzigen Kenntnisse von ihr Nichts als Bruchstücke, spärliche Reste untergegangener reicherer Kunde; aber sie gewähren uns doch wenigstens eine Ahnung von der grossen geistigen Bildung, auf welcher die damalige Welt stand; und

dienen, wie die Aufgrabung der Trümmerhaufen jener Gegenden, zum wenigsten dazu, ein Stück der alten Geschichte, das für den beschränkten Gesichtskreis der Neueren schon ganz zu einem Mährchen der Fabelwelt geworden war, dem Boden der Wirklichkeit wieder zuzueignen.

Dass der Aufenthalt in Babylon, der Umgang mit den Priestern der Chaldäer und Perser, ja die persönliche Bekanntschaft mit Zoroaster selbst, woneben der an sich unbedeutendere Verkehr mit fremden Nationalitäten, wie mit den Indern und Hebräern ganz verschwindet, — auf Pythagoras und seinen Ideenkreis nicht ohne Einfluss werde geblieben seyn, wird bei näherer Ueberlegung bald wahrscheinlich. Nicht blos der Kreis seiner Kenntnisse in Astronomie, Mathematik und Naturwissenschaften, soweit sie von diesen Priestern gepflegt wurden, musste sich bereichern und erweitern, sondern auch sein Ideenkreis selbst, so scheint es, musste Veränderungen und Umbildungen erleiden. Durch die Bekanntschaft mit Zoroasters Lehre lernte Pythagoras eine religiöse Spekulation kennen, die einen von der ägyptischen Auffassungsweise wesentlich verschiedenen Gottesbegriff enthielt, und auch in anderen wesentlichen Lehren, wie z. B. in der Lehre von den letzten Dingen, der Zukunft des Weltalls, von der ägyptischen abwich, wenn beide auch in vielem Einzelnen Aehnlichkeit hatten und im Allgemeinen aus einer verwandten Anschauungsweise der Erscheinungswelt hervorgegangen waren. Die Aegypter hatten ihre Viereinigkeitslehre, die Perser ihren Monotheismus mit dem untergeordneten Dualismus der entgegengesetzten Principien; jene hatten ihre Seelenwanderungslehre, diese ihre Lehre vom dereinstigen Himmelreiche auf Erden u. s. w. Entweder hatte also Pythagoras zwischen beiden Ideenkreisen zu wählen, oder er musste suchen beide mit einander zu vereinigen. Die Annahme des Letzteren wird noch gestützt durch die Wahrnehmung, dass später in der

pythagoreischen Schule eine solche Verschmelzung ägyptischer und zoroastrischer Lehren unläugbar Statt fand, nicht ohne Beeinträchtigung der strengeren inneren Folgerichtigkeit des Ideenkreises, so dass ihm schon Heraklit Kakotechnie, Mangel an künstlerisch einheitlicher Form vorwirft. Beide Ideenkreise finden sich noch dazu in der pythagoreischen Schule sogleich seit ihrem Beginne neben einander vor, und durch das Vorherrschen des einen oder des andern werden die unter den Pythagoreern Statt findenden Lehr-Unterschiede hervorgebracht. Ein Theil der Pythagoreer nämlich hielten an dem ägyptischen Ideenkreise in seinem ganzen Umfange, namentlich an der Viereinigkeitslehre fest, während andere, ebenfalls zu den Pythagoreern gerechnete Denker, wie z. B. Empedokles und Philolaos, der zoroastrischen Gotteslehre mit ihrem Dualismus anhängen. Die persische Lehre wiegt bei den Späteren sogar vor, offenbar weil später die Griechen mit Persien und dem persischen Hofe vielfach in Berührung kamen, und Gelegenheit genug hatten, die zoroastrische Lehre dort kennen zu lernen und nach Griechenland mitzubringen; wie sich denn immer Griechen als Aerzte, z. B. Demokedes und Ktesias, oder als Officiere, oder Gesandte oder als Geschäftsleute und Bittsteller der mannichfachsten Art am persischen Hofe aufhielten. Und gerade durch diese Verschmelzung beider Ideenkreise wurde die pythagoreische Lehre für Andere zum freien Selbstdenken um so anregender, indem sie durch die Ueberlieferung verschiedener religiöser Ansichten zur eigenen Prüfung und Wahl veranlasste und so ein wohlthätiges fermentum cognitionis in die Gemüther legte; während die Kenntniss blos Eines Ideenkreises bei den Meisten nur gedankenlose Gläubigkeit hervorbringt. Nichts desto weniger kann nach dem genaueren Ausweis der Quellen diese Verschmelzung beider Ideenkreise auf Pythagoras selbst nicht zurückgeführt werden, sondern er blieb der ägyptischen Lehre, in die er sich seit seiner

Jugendzeit während einer so langen Reihe von Jahren hineingelebt hatte, in ihrer ganzen Ausdehnung, in allen ihren theologisch-spekulativen Glaubenssätzen treu, und ausser einzelnen namentlich genannten wissenschaftlichen, besonders mathematischen Sätzen, welche auf die Phöniker und Babylonier zurückgeführt werden, scheint nur ein Theil der Reformen im äusseren Gottesdienste, die dem Pythagoras von den Alten zugeschrieben werden, durch seine Bekanntschaft mit dem einfachen zoroastrischen Kulte veranlasst worden zu seyn. Denn wenn man liest, dass die strengeren Pythagoreer nur unblutige Opfer, Thiere aus Honig und Mehl nachgebildet, unter Weihgesängen und Räucherungen darbrachten, so fühlt man sich unwillkührlich versucht, dies als eine Nachahmung des zoroastrischen, noch einfacheren Opfer-Rituales zu betrachten, bei welchem Butter und reines Gras unter Absingung religiöser Hymnen und Gebete in's Feuer geworfen die einzigen Gegenstände der Opferung ausmachten. Damit stimmen nun auch die Angaben der Alten, dass Pythagoras seine Götterlehre, also den ganzen eigentlich theologischen und religiösen Theil seiner Lehre von den Aegyptern, den mathematisch-astronomischen Theil von den Aegyptern, Phönikern und Chaldäern, Gottesdienst und Ritual aber von den Magern, d. h. von Zoroaster entlehnt habe.[404] Das Genauere werden die weiteren Untersuchungen seiner Zeit nachweisen.

Rückkehr nach Griechenland.

So hatte Pythagoras in Babylon zwölf Jahre zugebracht:[405] die drei letzten Regierungsjahre des Kambyses, die kurze Zwischenherrschaft des falschen Smerdes, und die neun ersten Jahre nach der Thronbesteigung des Darius, — und hatte wohl schon ganz die Hoffnung aufgegeben, sein Vaterland wiederzusehen, — denn als Verbannter und Staatsgefangener durfte er ohne die ausdrückliche Erlaubniss des Königs Babylon nicht verlassen, — als die Schicksale zweier gleich ihm aus ihrer Heimath verschlagener Griechen, des Demokedes von Kroton und des Gillos von Tarent durch ein fast zufälliges Zusammentreffen von Umständen in sein Leben eingriffen und ihm die Freiheit verschafften.[406] Dies kam so. Bei dem früher erwähnten tragischen Tode des Polykrates durch Orötes, den Statthalter von Lydien (522 vor Chr. G.) war des Polykrates Leibarzt Demokedes, ein Krotoniate, gefangen genommen und unter die Sklaven des Orötes gesteckt worden. Nachdem Orötes wegen aufrührerischer Handlungen gegen Darius seinerseits eines gewaltsamen Todes gestorben war, kam Demokedes mit des Orötes Hausgesinde in Lumpen und Ketten nach Susa. Hier liess ihn nach einiger Zeit Darius, auf das Gerücht von seiner ärztlichen Geschicklichkeit, aus seinen Fesseln befreien, und übertrug ihm die Heilung seines auf einer Jagd verrenkten, und von seinen ägyptischen Aerzten erfolglos behandelten Fusses. Der glückliche Ausgang dieser Kur machte ihn zum königlichen Leibarzt und erhob ihn auf

den höchsten in seiner ärztlichen Laufbahn möglichen Gipfel des Glückes und der Ehren. Dies fiel also in die ersten Jahre von des Pythagoras Aufenthalt in Babylon, um 520 vor Chr. G. etwa. Trotz seiner neuen glücklichen Stellung, doppelt glücklich nach den vorhergegangenen schroffen Schicksalswechseln, hatte aber Demokedes das Heimweh, und brachte es durch die Gemahlin des Königs, Atossa, die er von einer bösen Brust geheilt hatte, dahin, dass er mit einer persischen Begleitung als Kundschafter nach Griechenland geschickt wurde, gegen welches Darius schon jetzt den später von Xerxes ausgeführten Kriegszug im Sinne trug; — natürlich unter dem Versprechen der Rückkehr. Dies muss ungefähr in die Jahre 515 oder 514 vor Chr. G. fallen. Als Demokedes mit seinen Begleitern, von Sidon aus die griechischen Küsten umschiffend, zu Tarent in Italien ankam, ward er wortbrüchig, entrann, unter der Begünstigung des Aristophilidas, des Beherrschers von Tarent, nach Kroton, und wurde hier von den Krotoniaten gegen die ihn verfolgenden Perser geschützt, so dass diese ohne ihn absegeln mussten. Ihres Führers beraubt, wurden diese nun an der Küste von Japygien, dem heutigen Kalabrien, in der Umgegend von Tarent von einem Sturm überfallen, litten Schiffbruch und geriethen in Knechtschaft. Da kaufte sie Gillos, ein verbannter Tarentiner, los und führte sie zum König Darius zurück, um durch dessen Vermittlung die Rückkehr in seine Vaterstadt zu erlangen. Zur Belohnung dieses Dienstes gewährte ihm Darius nicht allein die erbetene Vermittelung, — jedoch ohne den gehofften Erfolg, — sondern bewilligte ihm auf seinen Wunsch auch die Freilassung des Pythagoras,[407] mit welchem ihn wohl ein Zufall bekannt gemacht und das in der Fremde so wirksame Band der Landsmannschaft befreundet hatte. Durch eine solche fast mährchenhafte Verkettung von Umständen erhielt Pythagoras 513 vor Chr. G. seine Freiheit wieder, und kehrte im

56. Jahre seines Alters nach seiner Vaterstadt Samos zurück.[408]

In Griechenland fand Pythagoras nach so langer Abwesenheit die Zustände sehr verändert. Den blühendsten und mächtigsten Theil Griechenlands bildeten jetzt nicht mehr die jonischen, sondern die unteritalischen und sizilischen Pflanzstädte, die sich über den ganzen unteren Fuss Italiens und das dicht daran stossende Dreieck Siziliens in grosser Zahl ausbreiteten und das sogenannte Grossgriechenland, Gross-Hellas, bildeten. Sie übertrafen schon an Flächenausdehnung, ganz insbesondere aber durch Boden-Ertrag und Güter-Reichthum aller Art, das kleinere und zugleich unergiebigere und dürftigere Hellas[409] des griechischen Festlandes so sehr, dass um diese Zeit keine der Städte dieses eigentlichen Griechenlandes,[410] selbst Athen nicht ausgenommen, den bedeutenderen griechischen Städten Italiens und Siziliens: einem Sybaris, Kroton, Syrakus, Agrigent, weder an Grösse und Macht, noch an Reichthum auch nur entfernt gleich kam. Es begreift sich daher auch leicht, wie dies vereinigte unteritalische und sizilische Land zur Zeit seiner Blüthe, dem kleineren und ärmeren eigentlichen Griechenland gegenüber, zu seinem Namen „Gross-Hellas, Grossgriechenland“ kommen konnte. Denn in dieser ausgedehnteren Bedeutung, die allein Sinn und Verstand hat, und nicht in der heut zu Tage üblichen Beschränkung auf Unteritalien allein, brauchten die Alten den Namen, wie Strabo ausdrücklich angibt.[411]

Die kleinasiatischen Griechen dagegen waren von dem Höhepunkt ihres Glanzes schon herabgestiegen, und wenn auch Wohlstand und Bildung unter ihnen fortdauerten, so hatten sie mit dem Verlust ihrer Selbstständigkeit durch die persische Eroberung auch ihren bisherigen Vorrang unter den Griechen eingebüsst. Die früher freien jonischen Städte Kleinasiens, jetzt dem persischen Reiche zugehörig, wurden von Herren, Tyrannen, regiert, welche der „grosse

König" eingesetzt hatte; so Milet von Histiäus, Phokäa von Leodamas, Chios von Strattis. Auch Samos hatte seine Selbstständigkeit verloren und befand sich unter persischer Oberhoheit, seitdem Syloson, des Polykrates Bruder, um 519 vor Chr. die Einführung in die Herrschaft seines väterlichen Hauses durch persische Truppen von Darius erbeten und erhalten hatte. Beherrscher von Samos war jetzt der Sohn des Syloson Aeakes, der zu dieser Zeit (513 vor Chr.) mit andern Herren kleinasiatischer Städte den Darius auf seinem Zuge gegen die Skythen begleitete.[412]

In seiner Familie hatte Pythagoras, wie aus anderweitigen Nachrichten erhellt, die Freude, seine hochbetagten Eltern, sowohl seine Mutter als seinen Vater noch am Leben zu finden; denn seine Mutter wird später noch während seines Aufenthaltes in Kroton erwähnt, und von seinem Vater erhielt er, wie erzählt wird, nach seiner Rückkehr zwei Sklaven: den Aristäus und den Thraker Zamolxis zum Geschenk,[413] denen wir ebenfalls später wieder begegnen werden. Auch seine beiden Lehrer, Hermodamas und Pherekydes, fand er noch am Leben, Thales und Anaximander dagegen waren schon über dreissig Jahre gestorben. Pherekydes, nun ein Fünfundachtziger,[414] brachte seine letzten Tage in dem benachbarten Delos zu und Pythagoras war nur gerade zurückgekehrt, um ihm die letzte Pflege zu erweisen und ihm die Augen zu schliessen. Denn als Pherekydes an der schrecklichen Phthiriasis erkrankt und durch die Natur seines Uebels von aller Welt abgeschnitten war, reiste Pythagoras zu ihm nach Delos,[415] und brachte, selbst schon ein Mann in höheren Jahren, dem sterbenden Greise den Tribut eines dankbaren Schülers dar; eine Handlung, die Beide gleichmässig ehrt. Dabei vergessen die Berichterstatter nicht zu erwähnen, dass Pythagoras bei seinem Aufenthalte in Delos seine Andacht ausschliesslich an dem unblutigen Altare des Apollo Genetor verrichtete, auf

dem blos Früchte und Backwerk, aber keine Thieropfer dargebracht wurden;[416] ein Zeichen, dass Pythagoras mit dem unblutigen persisch-zoroastrischen Kulte vertraut, schon damals sich mit der Umgestaltung des Opfer-Rituales trug, die er später in seiner Schule einführte und die hauptsächlich in einem Gottesdienst ohne blutige Opfer bestand. Nach dem Abscheiden des Pherekydes kehrte Pythagoras wieder nach Samos zurück; hauptsächlich, wie die Nachrichten sagen,[417] weil er mit seinem Jugendlehrer Hermodamas zusammen zu leben wünschte, der sich jetzt ebenfalls im höchsten Greisenalter befinden musste.

Diesen Nachrichten zu Folge fällt also der Tod des Pherekydes in den Herbst des Jahres 513 vor Chr. G. Pherekydes war geboren in der 45. Olympiade (von 600 bis 597 vor Chr. einschl.), ward 85 Jahre alt, starb also innerhalb des Zeitraums von 515—512 vor Chr.; Pythagoras aber, da er nach der Eroberung Aegyptens (525 vor Chr.) 12 Jahre in Babylon zubrachte, kann nicht vor 513 vor Chr. nach Samos zurückgekehrt seyn; es bleiben also nur die Jahre 513 und 512 als die möglichen Todesjahre des Pherekydes übrig. Nun zeigt aber die eben angeführte ausdrückliche Nachricht: „Pythagoras sei nach dem Tode des Pherekydes sogleich wieder nach Samos zurückgekehrt, aus Verlangen, mit Hermodamas zusammen zu seyn" (πόθῳ τοῦ συγγενέσθαι Ἑρμοδάμαντι), dass Pythagoras dieses Verlangen vorher noch nicht hatte befriedigen können, dass also der Tod des Pherekydes kurz nach seiner Rückkehr, also noch im Jahr 513 vor Chr., eintrat. Wie vollkommen aber diese Zeitbestimmung mit allen übrigen genaueren Nachrichten über des Pythagoras Lebenszeit stimmt, haben wir früher schon gesehen.

Religiöse Zustände in Griechenland.

Den nächsten Sommer (Ende der 66. und Anfang der 67. Olympiade, 512 vor Chr. G.)[418] benutzte Pythagoras, um sein nach so langer Entfernung ihm fremd gewordenes Vaterland wieder kennen zu lernen. Er reiste zunächst nach Kreta,[419] wo er sich von Epimenides in die Mysterien des kretischen Zeus einführen liess,[420] und von da über Sparta[421] nach Elis, um der Feier der Olympischen Spiele[422] beizuwohnen. Dann ging er über Sikyon nach Phlius,[423] das für ihn wohl seiner Abstammung wegen ein besonderes Interesse hatte, da seine Vorfahren ausgewanderte Phliasier waren, und von da den Krissäischen Meerbusen durchschneidend, nach Delphi.[424] Hier im Mittelpunkte des religiösen Lebens nicht blos der gesammten Griechen, sondern auch der benachbarten Völker Kleinasiens und Italiens muss er viel mit den Priestern, und besonders mit einer der Priesterinnen, Themistoklea, verkehrt haben, da man späterhin einen Theil seiner Sittenlehre auf ihren Unterricht zurückführen wollte.[425] Von Delphi aus besuchte er dann, wie es scheint der gewöhnlichen Heerstrasse über den Parnass nach dem Norden Griechenlands folgend, — die heilige Strasse genannt, weil sie nach Delphi führte, — das nahe Thessalien und das berühmte Tempethal, und liess sich an dessen Ausgange zwischen dem Fusse des Olympus und der Meeresküste im altthrakischen Libethri, dem Ursitze der jetzt über ganz Griechenland verbreiteten orgiastischen Dionysien, von einem Weihepriester Aglaophamus in die

von Orpheus gestifteten Mysterien des Dionysus aufnehmen,[426] — wie dies ausdrücklich in den Anfangsworten einer Schrift von Telauges, des Pythagoras Sohne, berichtet wird. Die Rückkehr nach Samos zur See, etwa über die nahegelegenen Inseln Samothrake und Imbros, deren Weihedienste Pythagoras ebenfalls gekannt haben soll,[427] wäre dann die natürlichste Annahme, da sich ohnehin kein anderer Zeitpunkt in des Pythagoras Leben auffinden lässt, in welchem er diese Weihedienste hätte kennen lernen können. Dass er aber auf seinem Rückwege diejenigen Kultusstätten noch aufgesucht habe, die er bis dahin auf seiner Reise noch nicht gesehen, sagt eine andere Nachricht ausdrücklich: „Nach allen Orakelplätzen schiffte Pythagoras, und auf dem Rückwege nach Hause liess er sich es angelegen seyn, die bis dahin übergangenen noch aufzusuchen.“[428]

Die nackte Nebeneinanderstellung dieser Nachrichten ergibt schon die vorwiegend religiöse Tendenz dieser Reise. Denn wenn auch berichtet wird, Pythagoras habe sich in Kreta und Sparta mit den Gesetzgebungen des Minos und Lykurg beschäftigt, — was leicht begreiflich ist, da sie im Alterthume so hoch gepriesen waren, — so tritt dies doch in den Hintergrund vor dem Besuche der Heiligthümer und Kultusstätten, welcher Anfang, Mitte und Ende der Reise ausmacht, mit dem sie beginnt und schliesst. Und zwar ist es bemerkenswerther Weise ein und derselbe Kultuskreis, dem diese Besuche und Weihungen gelten: der Kultus der unterweltlichen Gottheiten, die dem Leben nach dem Tode vorstehen, der Kultus des chthonischen Zeus in Kreta, — der des Dionysos, welcher in Libethri und auch in Delphi verehrt wurde, — und der des Hades in Verbindung mit Demeter und Persephone im Kabirenkulte zu Samothrake. Die Einerleiheit des Dionysos und Hades ist aus der früher schon angeführten Stelle des Heraklit bekannt;[429] aber auch der kretische Zeus erscheint, wie wir sehen werden, durch den ganzen Ritus

seines Weihedienstes als ein unterweltlicher Gott.[430] Ja, alle diese Gottheiten, der kretische Zeus sowohl als der delphische und thrakische Dionysos, und der samothrakische Hades, sind nichts als verschiedene Formen eines und desselben Götterbegriffes: des Osiris, des Vorstehers und Beherrschers der Unterwelt, dessen Weihedienste auch in Aegypten hochgefeiert und allgemein verbreitet waren. Alle diese Gottheiten hatten daher mit Osiris ganz die Form sagengeschichtlicher Persönlichkeiten gemein, die auf Erden gelebt hatten, geboren und verstorben waren; bei allen finden sich daher Bruchstücke aus dem Sagenkreis des Osiris wieder: bei dem kretischen Zeus die Sagen von der Geburt und der geheimen Erziehung, um den Nachstellungen des Vaters, Kronos, und der Titanen zu entgehen, und wenn auch ohne Angabe der genaueren Einzelheiten die Sage von seinem Tode;[431] — bei Dionysos dagegen auch die genaueren Einzelheiten, die Sagen von der Tödtung und Zerreissung durch die Titanen,[432] d. h. da die Osiridenfamilie, wie wir sehen werden, selbst zu den Titanen, Kabiren, grossen Göttern gerechnet wird,[433] durch seinen Bruder Bore-Seth; eben so wurde endlich in den korybantischen[434] und samothrakischen Mysterien ebenfalls die Ermordung eines der Kabiren durch seinen Bruder gefeiert;[435] von allen Dreien also wird gleichmässig der Tod gemeldet, und berichtet, wo sie begraben waren, ja von zweien wurden sogar die Gräber gezeigt, ganz so wie die Gräber des Osiris in Aegypten, — das des kretischen Zeus in einer Grotte auf dem Idagebirge in Kreta,[436] das des Dionysos in Delphi und anderwärts,[437] da die griechischen Stämme, wie sie den ganzen Glaubenskreis durch Anknüpfung an die Oertlichkeiten ihres Landes einheimisch gemacht hatten, so auch diese Gräber bei sich lokalisirten. An alle diese Göttergestalten knüpften sich nun auch dieselben Weihedienste, Mysterien, in Form von Todtendiensten, die auch durch ganz Aegypten häufig waren, indem sie entweder Osiris-Zeus-Dionysos selbst

als Vorsteher der Unterwelt feierten und die Eingeweihten sammt ihrem Schicksal nach dem Tode unter den Schutz des Todtenherrschers stellten, oder indem sie die ganze Osiriden-Familie: Osiris-Dionysos mit seiner Mutter Netpe-Demeter und seiner Schwester und Gattin Isis-Persephone als die gemeinsamen Herrscher des Schattenreiches umfassten, wie die samothrakischen Mysterien, in welchen Demeter mit Hades und Persephone, oder wie die Mysterien zu Eleusis, wo Demeter mit Dionysos und Persephone, Sohn und Tochter, Koros und Kora, gemeinschaftlich verehrt wurden. Eine noch vollkommnere Uebereinstimmung in Mythe, Begriff und Kult ist kaum denkbar.

Alle diese Kulte mit ihren alten, den ägyptischen Vorbildern noch so nahestehenden Vorstellungskreisen mochten in der jetzigen griechischen Welt, dem populären Glaubenskreise gegenüber, schon ziemlich fremdartig dastehen, da dieser durch seine veränderte Auffassungsweise und eine Beimischung national-griechischer Elemente die alten Götterbegriffe längst umgestaltet hatte: den des Zeus durch seine Auffassung als Himmels- und Götter-König, der vom ewig heiteren Olymp herab die Welt regiert, wozu eine Herrschaft über die Unterwelt und ihr düsteres Todtenreich nicht mehr stimmte; den des Dionysos durch die Verschmelzung mit dem thebanischen Heros, dem Sohne der Semele, der bei der späteren Nachwelt in den Gott selbst übergegangen war, dessen Kult er einst als eifriger Diener über Hellas verbreitet hatte;[128] den des Hades endlich durch seine völlige Absonderung von Zeus und Dionysos, während im ägyptischen Ideenkreis Osiris alle verschiedenen Aemter dieser drei Götterbegriffe in sich vereinigt, da er zugleich als himmlischer Gott mit der Sonne den Himmelsraum durchfährt, als irdischer Gott Stifter des Weinbaues ist, und als unterirdischer Gott Beherrscher des Todtenreiches.

Dem Pythagoras aber, der in der ägyptischen Lehre

heimisch geworden, mussten diese Ueberreste der grauen Vorzeit als Das erscheinen, was sie wirklich waren: als Nachklänge der früheren unvermischteren Lehre, in seinen Augen durch Alter und Reinheit doppelt ehrwürdig, während ihm die griechische Volksreligion, mit ihrem ägyptischen Urbilde verglichen, nur einen Zustand äusserster Entartung darbieten konnte. Sein Interesse, die alten griechischen Weihedienste kennen zu lernen, begreift sich hiernach sehr gut.

Aus diesem Grunde liess er sich also zuerst in die kretischen Weihen aufnehmen. „Als Pythagoras nach Kreta gekommen war," heisst es in einer Stelle des Diogenes (*ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις*), bei Porphyr und Photius,[439] „wandte er sich an die Mysten des Morgos, eines der idäischen Daktylen." Die Daktylen und Kureten, die pelasgischen Urbewohner Kretas, bildeten nämlich die ältesten Priester und Diener des Idäischen Zeus und seiner Mutter, der Demeter Kybele, der „Mutter vom Berge", und waren, als die Pfleger und Wärter des Zeuskindes in dessen Mythus verflochten, jetzt selbst Gegenstände des Kultes; der Weihedienst dieser Daktylen ist also mit dem des Zeus selbst, zu dem sie gehören, identisch. „Von den Weihepriestern der Daktylen wurde Pythagoras nach den alten Bräuchen gereinigt und entsühnt, zuerst durch die Berührung mit einem Donnerstein", — als vom Himmel gefallene Aërolithen, oder nach der Volksmeinung als von Zeus mit dem Blitze herabgeschleuderte Donnerkeile bei den Alten überall, in einem Weihedienste des Zeus aber natürlich doppelt heilig, — „dann des Morgens an dem Meere, aufs Antlitz hingestreckt, und während der Nacht am Flusse", — Beides, Fluss- und Meerwasser, waren ja auch Sühnungsmittel, — „bekränzt mit Wollenbüscheln von einem schwarzen Widder", — ein Zeichen, dass die Weihe einer unterirdischen Gottheit galt, denn diesen kamen die düsteren dunkelen Farben, den himmlischen dagegen die heiteren, hellen zu. „Gleichfalls in schwar-

zes Wollvlies gehüllt, stieg er hierauf in die idäische Grotte hinab, und verweilte hier die gesetzlichen dreimal neun Tage", also einen ganzen Mondsmonat, — auch die Neunzahl ist bezeichnend, denn auch sie war in den Todtenfeierlichkeiten gebräuchlich. — „Dann brachte er dem Zeus das sühnende Leichenopfer, worauf er zum Anblick des alljährlich dem Gotte mit frischen Decken überbreiteten Thrones, d. h. zum Eintritt in das innerste Heiligthum, das Adyton, die Wohnung des Gottes selbst, in seine unmittelbare Nahe zugelassen wurde. Eine hexametrische Inschrift auf einer Stele neben dem Grabe, des Inhaltes: „Hier liege Zan, gemeinhin Zeus genannt, nach seinem Tode begraben," wurde von den Späteren dem Pythagoras beigelegt, und als eine Reliquie seines hiesigen Besuches betrachtet; ob mit Recht, mag dahin gestellt bleiben.

So fremdartig nun auch dieser ganze Kult und die ihm zu Grunde liegende Vorstellung von einem Tode des Zeus nicht blos für unsere Ideen ist, sondern auch selbst für das Alterthum war, wo sie schon dem ungläubigen Lukian [440] Veranlassung zu dem Spotte gab: ob Zeus es sei, welcher donnere, sei mehr als zweifelhaft, da man von den aus Kreta Kommenden hören könne, dass dort sein Grab sei mit einer Stele daneben, welche besage, wie er schon längst verstorben; — so ist doch Alles bis in die kleinsten Einzelheiten wohlbezeugt. Das alte Zeus-Heiligthum auf der Spitze des Ida in der Nähe von Knosos, zu welchem von dieser Stadt aus ein Weg führte, auf dem Plato sein Gespräch über die Gesetze gehalten werden lässt;[441] mit allen Umständen seiner Oertlichkeiten: mit seiner Grotte,[442] seinem Grab und dessen Inschrift; von den zum Heiligthume gehörenden Bergwiesen [443] bis zur fruchttragenden Schwarzpappel herab, die am Eingange der Grotte stand, wo sich die Weihgeschenke befanden,[444] — Alles dies war im Alterthume wohlbekannt; die Zeus-Mysterien hochgefeiert und dazu öffentlich,[445] d. h. nicht

wie die Eleusinien nur den Stammes-Angehörigen und nur zu bestimmten Zeiten, sondern Allen und jederzeit zugänglich; das Zeusgrab noch bis in die späteren Jahrhunderte nach Christi Geburt viel besucht;[445] ja sogar die Inschrift, wenn auch nicht ihre Herkunft von Pythagoras wird mehrfach erwähnt.[446]

Trotz der Fremdartigkeit der überlieferten Nachrichten steht also ihre Wirklichkeit fest, und gerade um so grösser musste das Interesse an diesem Weihedienst für Pythagoras seyn, und um so begründeter ist die Geschichtlichkeit seines kretischen Aufenthalts.

Eben so wenig lässt sich eine andere Nachricht in Zweifel ziehen, nach welcher Pythagoras auf Kreta mit Epimenides zusammengetroffen[447] und von ihm in die Mysterien des Zeus eingeführt worden sei. Gewöhnlich will man nur von Einem Epimenides wissen, der zu Solons Zeiten, in der 46. Olympiade, 596 vor Chr., auf Anordnung des delphischen Orakels von Kreta nach Athen geholt worden war, um die Stadt von der Kylonischen Blutschuld zu sühnen. Er war um diese Zeit schon ein Sechsziger, und starb bald nach seiner Rückkehr in Kreta, wie ausdrücklich angegeben wird.[448] Dieser konnte also begreiflicher Weise jetzt nicht mehr leben. Nun erwähnt aber Plato in einer Stelle seines Dialogs über die Gesetze, der in Kreta spielt, im 1. Buche,[449] einen Epimenides, der 10 Jahre vor dem persischen Zuge in Athen war, d. h. nach einer andern Stelle im 3. Buche desselben Dialoges,[450] vor jenem ersten persischen Zuge (490 vor Chr.), der 10 Jahre vor der Schlacht von Salamis (480 vor Chr.) Statt fand. Dieser athenische Aufenthalt des späteren Epimenides fiele demnach in's Jahr 500 vor Chr., 12 Jahre nach seinem Zusammentreffen mit Pythagoras auf Kreta. Beide Angaben: die des Plato über des Epimenides Anwesenheit in Athen, und die vorliegende über sein Zusammentreffen mit Pythagoras stützen also einander, um so mehr, da sie völlig unabhängig von einander sind.

Bentley verwirft nun zwar die Angabe Plato's schlechtweg,[451] indem er sagt: „Der grosse Mann habe sich an die Genauigkeit der Zeitrechnung nicht gebunden;“ aber nach einem Beweise dieser Verwerfung, nach einer Widerlegung der platonischen Nachricht sieht man sich vergebens um. Bei den Neueren gilt es demungeachtet für eine ausgemachte Sache, dass der grosse englische Philologe den platonischen Irrthum widerlegt habe. Für den Uneingenommenen ist aber Nichts ausgemacht, als die urtheilslose Blindheit der Neueren in der Unterwerfung unter einen einmal zur Autorität gelangten Namen. Denn bewiesen hat der englische „Theologe“, — das nämlich war er, ein von allen Standes-Vorurtheilen seiner Zeit erfüllter anglikanischer Geistlicher, — bewiesen hat er gar Nichts, und sein Ausspruch ist Nichts als eine jener kecken Willkührlichkeiten, mit denen er unbequeme Quellenangaben beseitigt, oder vortheilhaft scheinende ausbeutet, ob sie an und für sich Wahrheit enthalten, oder nicht, wie es gerade sein Interesse oder seine verletzte Leidenschaft erheischt; so dass gar nicht selten eine seiner späteren Beweisführungen eine andere frühere umwirft. Denn augenblickliche Widerlegung des Gegners mit jedem Mittel ist sein Ziel. Man kann sich daher auch nicht auf Eine seiner Ausführungen, sobald sie geschichtliche Sachverhältnisse betreffen, ungeprüft verlassen, und nur in der Wortkritik ist er wirklich gross. Von den höheren Gebieten, zu welchen ein weiterer Gesichtskreis und allgemeinere Studien nöthig sind: von der Kombination geschichtlicher Verhaltnisse, von der Auffassung der Kulturzustände, von einem geistigen Verständnisse des Alterthums überhaupt hat er gar keinen Begriff; dazu ist er zu enggeistig, narrow minded, und zu beschränkt. Seine Kritik der pythagoreischen Lebenszeit ist daher geradezu erbärmlich und bietet Nichts als rabulistische Advokatenkniffe. Wenn seine Landsleute ihn so hoch stellten, so wären sie zu entschuldigen; denn er ist einer

der Ihren, und Nationalstolz, selbst missverstandener, ziert ein Volk. Aber erst wir, die neueren deutschen Philologenschulen sind es, die den Mann als den Reigenführer der negativen, Alles niederreissenden und Nichts wieder aufbauenden Kritik auf den Altar der Anbetung gestellt haben, und gerade uns Deutschen, im Gebiete der Wissenschaft, in einem Gebiete, das man vorzugsweise als das unsrige betrachtet, und welches durchaus zugleich das der Wahrheit und Vorurtheilslosigkeit seyn sollte, uns steht ein solcher Güldenkälberdienst doppelt schlecht.

Den überlieferten Nachrichten zu Folge lebte also ein kretischer Epimenides wirklich um diese Zeit. Nun ist bei den Griechen Nichts gewöhnlicher, als dass in einer Familie ein und derselbe Name wiederkehrt, und zwar meist in der Reihenfolge von Grossvater auf Enkel, denn der Enkel erhielt häufig aus einer gewissen Pietät den Namen des Grossvaters, besonders wenn dieser sonst rühmlich bekannt war. Verwechslungen verschiedener Persönlichkeiten von den kopflosen späteren Kompilatoren in den verschiedensten Gebieten der Literatur sind daher zur Plage der Forscher in chronologischen Dingen durchaus keine Seltenheit. So wird z. B. der Philosoph Empedokles [452] sowohl mit seinem Grossvater, der in den olympischen Spielen mit einem Viergespann siegte, als mit seinem Enkel, dem tragischen Dichter, der zur Zeit der athenischen Expedition gegen Sizilien in Syrakus lebte, bei Bestimmung der Zeitangaben vermengt, weil sie alle Drei den Namen Empedokles führten. Eine nach dieser Vermengung berechnete Lebensdauer würde natürlich sehr in's Ungewöhnliche fallen. Eine noch weit grössere Abentheuerlichkeit findet sich aber gerade in der Lebensdauer auch bei Epimenides wirklich, da ihm 154 oder 157 oder gar 299 Jahre beigelegt werden,[453] mit einem 57jährigen Schlaf dazwischen,[454] statt dessen ihn aber Andere, „Aufgeklärtere" während dieser Zeit botanisiren gehen lassen.[455] (Wurzeln suchen, ῥιζοτομεῖν.) Die gleiche

Verwechslung verschiedner Persönlichkeiten liegt also auch hier auf flacher Hand. Da aber in unsern Philologenschulen förmlich Muth dazu gehört, gesunden Menschenverstand zu haben, und Beides natürlich nicht Jedem zuzumuthen ist, so findet statt dessen ein ergötzlicher Wettstreit Statt, diesen „übernatürlichen Wundermann“, um den sich ein so tiefsinniger Mythenkreis zusammennebelt, in dem Tiegel der mythologischen Wissenschaft in mystischen Dunst aufzulösen;[456] während der Unschuldige, ein Mensch wie wir, seinen Mythenkreis nur der Unwissenheit der späteren Zeiten und der Kopflosigkeit der Auszügler verdankt, durch deren unselige Hände der grösste Theil unserer geschichtlichen Nachrichten auf uns gelangte, da die ausführlicheren Geschichtswerke untergingen.

Damit es nicht scheine, als ob auch nur Ein Wort zu viel gesagt sei, so möge als Probe dieser unbegreiflichen Verirrung eine Stelle Ottfried Müller's, des in der That geistreichen Vertreters und Anführers dieser Richtung wörtlich hier stehen:[456] „Im Zeitalter der sieben Weisen erscheinen mehrere Männer dieser Art, die, hauptsächlich von Ideen und Gebräuchen des Apollokultes angeregt (Müller's fixe Idee), theils durch eine reine heilige Lebensweise, theils durch enthusiastische Zustände des Gemüthes einen wunderbaren Glanz um sich verbreiteten (!), der es uns noch jetzt schwer macht, mit unsern Blicken bis zum Kern ihres Wesens durchzudringen. (In der That ein wunderbarer Glanz!) Dahin gehört der Kreter Epimenides, ein älterer Zeitgenosse des Solon . . . . . ., ein Mann von heiligem wunderbarem Wesen, der sich von den Nymphen nähren liess (wunderbar!), und dessen Seele den Körper verliess, so oft und so lange sie wollte (57 Jahre lang! höchst wunderbar!), und dabei doch wirklich (wirklich!) ein Geist, der auf göttliche Dinge ein ahnungsvolles, begeistertes Sinnen und Denken richtete, wenn die Meinung Platons (wo?)

und anderer Alten (welcher?) von ihm nicht trügt." Solchen, theils leeren, theils geradezu unsinnigen Phrasen begegnet man in wissenschaftlichen Werken.

Dem gesunden Menschenverstand bleibt also nur das einfache Auskunftsmittel der früheren, noch nicht von der Mythendeutung angesteckten Gelehrten übrig, die den Quellenangaben gemäss einen älteren und einen jüngeren Epimenides glaubten scheiden zu müssen, trotz allen Geschreies von Unwissenschaftlichkeit, mit dem man geglaubt hat ein solches „Verfahren" brandmarken zu können. Dann löst sich das Wunderbare einer so langen Lebensdauer und der 57-jährige Schlaf, — die Zwischenzeit von dem Auftreten des Einen bis zum Wiederauftreten des Andern, — und der ganze Mythenkram, und die ganze Mythenweisheit in Nichts auf.

Eine gleiche Zusammenhäufung findet nun auch in den dem Namen des Epimenides zugeschriebenen Schriftwerken Statt. Es sind theils poetische und theils prosaische.[457] Zur Zeit Solons kannte man nur eine poetische Literatur; Verse, gebundene rhythmische Rede waren gehobene Schriftsprache; wer keine Verse machen konnte, schrieb kein Buch. Dem älteren Epimenides können also nur Gedichte zukommen. Es werden deren namhaft gemacht, die theils religiösen Inhalts waren: Sühn- und Reinigungslieder (καθαρμοὶ), theils Gegenstände der kretischen Vorzeit betrafen: epische über die Kureten u. dgl.; wie sie für den Sühnpriester und den geborenen Kreter passend sind. Der jüngere Epimenides dagegen, obgleich den erhaltenen Nachrichten zufolge ebenfalls vorzugsweise Sühnpriester, stand schon in der Zeiten-Wende, wo zwar noch der alte Glauben und die alte priesterliche Dichtung lebendig waren, — machte doch ein Onomakrit an dem Hofe des Pisistratus zu Athen den dionysischen Sagenkreis in seiner alten Gestalt, der noch einen von den Titanen zerrissenen Gott kannte, zum Gegenstand seiner Dichtungen,[458] aber schon war auch die gelehrte kritische

Thätigkeit rege geworden. Denn Pisistratus hatte eine grosse Büchersammlung angelegt, — Er und Polykrates werden von den Alten als die Besitzer der ersten grossen Bibliotheken genannt,[459] — und durch die literärisch gebildeten Männer seines Hofes die Schriftwerke der früheren Periode sammeln und ordnen lassen, wie z. B. durch Onomakrit von Athen die Orakel des Musäos,[460] durch Onomakrit, Orpheus von Kroton, Zopyrus von Heraklea, die Gesänge Homer's, und durch Athenodorus, die späteren epischen Dichter, den sogenannten epischen Cyklus.[461] Die ersten philosophischen Werke, zum Theil in Prosa, waren in Jonien erschienen, und eben so die ersten in Prosa geschriebenen Geschichtsforschungen; und zwar, was für die Charakterisirung des erwachenden wissenschaftlichen Geistes bemerkenswerth ist, den überlieferten Sagenkreis auch dem Inhalte nach des poetischen Schmuckes entkleidend und in nüchterne, verstandesmässig erklärende Prosa auflösend.[462] Sogar die ersten gelehrten geographischen Werke waren vorhanden, die Umrisse der den Griechen bekannten Länder auf Erztafeln eingegraben und prosaische Völker- und Städte-Verzeichnisse dazu. Jetzt also konnte der jüngere Epimenides auch prosaische Werke schreiben. Es ist demnach kein Grund vorhanden, an der Möglichkeit und Wirklichkeit der unter seinem Namen angeführten Schriften zu zweifeln, und es ist nur zu bedauern, dass uns von ihnen Nichts als die blossen Titel erhalten sind, da sie theils Sagen des kretischen Alterthums betrafen, theils religiösen Inhalts waren. Nachrichten bei Damaskius[463] über die Entstehung der Welt aus den Urwesen, wahrscheinlich aus der dem Epimenides beigelegten Theogonie stammend, lassen schliessen, dass sich, wie neben dem alterthümlichen Kult des chthonischen Zeus noch der Dienst anderer Götter, so auch neben dem Kreta eigenthümlichen lokalen Sagenkreise ebenfalls noch ein allgemeinerer Glaubenskreis erhalten hatte, ähnlich dem hesiodischen und wie dieser

dem ägyptischen verwandt; offenbar weil beide noch Reste, wenn auch verwitterte und entstellte Reste des alten pelasgischen, nach Griechenland übertragenen waren. Denn es werden Aether und Nacht und Tartarus als Urgottheiten erwähnt, aus denen das Welt-Ei als lebendes Wesen, und aus diesem alle übrigen Geschlechter hervorgegangen seien. Mehrere und schärfere Einzelheiten lassen sich der Stelle des Damaskius nicht entnehmen, da er seine Angaben in die Gestaltungen des spätesten Neuplatonismus entstellend einkleidet.

Mit diesem Epimenides nun traf Pythagoras in Kreta zusammen, und von ihm wurde er wahrscheinlich in die Mysterien des Zeus eingeweiht. Denn da die Familie des Epimenides ein Priestergeschlecht des kretischen Zeus war, — wurde doch der ältere Epimenides von den Zeitgenossen den Kureten, jenen alten Zeuspriestern der Sage gleichgestellt und der „neue Kurete" genannt,[464] — so ist es klar, dass Epimenides selbst zu jenen Mysten, Eingeweihten, des Morgos gehören musste, welche nach dem alten Berichterstatter den Pythagoras in die idäischen Weihen aufnahmen.

Jedenfalls erhellt aus den überlieferten Nachrichten so viel, dass Pythagoras durch seinen Aufenthalt in Kreta und sein Zusammentreffen mit Epimenides die jetzt noch vorhandenen Ueberreste des ältesten griechischen Kultes und Glaubenskreises kennen lernte.

In die volle Gegenwart des griechischen religiösen Lebens ward Pythagoras dagegen durch seinen Aufenthalt in Delphi versetzt, dessen Apolloheiligthum von Kreta aus durch Kretische Priester gestiftet worden war. Als das bedeutendste Orakel des Apollo, ja als die bedeutendste Orakelstätte Griechenlands überhaupt, die selbst bei nicht hellenischen Völkern: bei den Lydiern in Kleinasien, bei den Etruskern und Römern in Italien, im höchsten Ansehen stand, bildete Delphi fast den Mittelpunkt der griechischen

Glaubenswelt, und seine Priesterschaft, auch literärisch thätig — „delphische Theologen“ werden von den Alten erwähnt,[465] — übte durch die Aussprüche der Pythia einen grossen nicht blos religiösen, sondern auch politischen Einfluss; sie berieth nicht nur die rathbedürftigen Einzelnen in schwierigen Lebenslagen, sondern sie unterstützte selbt die Staaten und ihre Lenker[466] mit dem Gewichte ihrer göttlichen Autorität. Der Glaube an ein unmittelbares göttliches Eingreifen in's Leben war allgemein verbreitet und veranlasste die zahllosen Gattungen der Weissagung: aus den Opferthieren, dem Vogelflug, dem Donner und Blitz, den Zeichen und Vorbedeutungen aller Art. Noch war diese Glaubenswelt von keiner Skepsis erschüttert und erst ein halbes Jahrhundert später sahen die Zeiten des peloponnesischen Krieges[467] mit den strengeren Sitten auch den frommen Glauben weichen, der sich nun auch von dem unterdess erwachten und nach Mündigkeit strebenden Denken in seinen Blössen angegriffen sah.[468] Wie immer litt unter dem Morschwerden der wandelbaren Schale zugleich der unvergängliche Kern ächter Religiosität, und mit dem Glauben an die Götter schwankte auch der Glauben an die Gottheit. Noch aber lebte eine sittliche Frömmigkeit in den Edelsten der Nation, und Volk und Priester waren gleichmässig von der Scheu des Gottes erfüllt, an den sie glaubten. In diesem Glauben wurzelte auch die Begeisterungsfähigkeit der Priesterinnen, durch deren Mund der Gott sprach, wenn sich auch natürlicher Weise die priesterliche Einsicht selber in die Abfassung und Auslegung des Götterspruches einmischte, und das priesterliche Interesse mit der Aufrechthaltung des religiösen Glaubens und der göttlichen Autorität Hand in Hand ging. Diese vereinten Wirkungen des religiösen Glaubens und des gesunden Menschenverstandes reichen vollkommen hin, — und man braucht weder zur Annahme von Teufelswerk, noch von Priestertrug zu greifen, um die Möglichkeit und Wirksamkeit

dieser für unsere Sitten so fremdartigen Institute zu erklären; fremdartig für uns, nicht als ob sich nicht auch bei uns die Schwäche regte, in entscheidenden Augenblicken des Lebens den Schleier der Zukunft lüften zu wollen, — denn die mannigfaltigsten Arten des Aberglaubens auf dem dunkeln Gebiete der Ahnungen sind nicht blos in unsern niederen Ständen verbreitet; sondern weil der moderne Ideenkreis in Opposition zu dem antiken Glauben und seinen Instituten, und in einer Zeit so allgemeiner Bildung und Aufklärung entstand, dass schon Cicero den Cato sagen lässt: mirari se quod non rideret haruspex, haruspicem quum vidisset;[469] und vielleicht auch weil jede Zeit ihre eigenen Schwächen hat. Im früheren Alterthum dagegen fand Weissagung und Orakelbefragung bei allen Völkern Statt: bei den Römern und Griechen so gut, wie bei den Aegyptern und Phönikern und Hebräern, wo David zur Bundeslade ging, um den Herrn zu befragen,[470] und der Hohepriester Orakel ertheilte.[471] Auch Pythagoras zweifelte nicht im Geringsten an der Wirklichkeit der Weissagung[472] und eben so wenig an der Existenz der griechischen Volksgötter.[473] Seine Reformen in Lehre und Kult sollten den vorhandenen Glauben nur reinigen und nicht zerstören; und diese Gläubigkeit ist ein durchaus wesentlicher Zug seiner Lehre.[474]

Es begreift sich also auch, dass Er, der Priester, in Verkehr mit den delphischen Priestern und Propheten[475] (ὁσίοις und προφήταις) trat, jenen Gelehrten und Theologen,[476] mit denen auch schon die früheren Weisen Griechenlands Freundschaft gepflogen hatten; noch zeigten die Wände des Tempels deren Sprüche: „Erkenne dich selbst, Nichts allzusehr", und das berühmte hölzerne *Ei* (*E* die Zahl 5), das sie einst geweiht hatten, als sie zu Fünft in Delphi zusammen getroffen waren.[475] Jene Priesterin Themistoklea, mit der die Nachrichten den Pythagoras in Verbindung setzen, war ohne Zweifel eine der Pythien und sie brauchte ihm wohl kaum erst jene

religiöse Gesinnung einzuflössen, die man später in seiner Moral fand.

Dass aber Pythagoras überhaupt mit einer Priesterin in Verbindung gebracht wird, darf nicht befremden, denn die Priesterinnen nahmen im Allgemeinen eine angesehene Stellung bei den Griechen ein, und nicht etwa blos an einzelnen Orakelstätten und Tempeln, wie die Pythien hier in Delphi, oder die Zeuspriesterinnen in Dodona, oder die Herapriesterinnen in Argos, sondern als ein durch ganz Griechenland vorhandener Stand, der Opfer und Weissagung gleichmässig übte, und aus welchem Einzelne fast göttlichen Ansehens genossen, wie in früheren Zeiten die berühmte erythräische Sibylle, die aus Troas gebürtig und meist in Samos sich aufhaltend, in Klaros, Samos, Delos, und hier in Delphi ihre, nun schon gesammelten, Weissagungen ertheilt hatte,[477] oder wie die kumanische, im italischen Kumä, deren geschriebene Weissagungen von Tarquinius Superbus angekauft[477] in der Römischen Geschichte als Staats-Orakel eine so bedeutende Rolle spielen. Diese Orakelsammlungen weiblicher Weissagerinnen standen an Ansehen hinter denen der männlichen Weissager um Nichts zurück, und die sibyllinischen Bücher waren daher ganz analog den Orakelsammlungen eines Musäus, Bakis u. A., welche unter den Pisistratiden geordnet und in Athen auf der Akropolis niedergelegt, von den Athenern während der Perserkriege mit ehrfürchtiger Gläubigkeit befragt wurden, ja, von Hippias an den persischen Hof gebracht, auch bei Xerxes ein geneigtes Ohr fanden.[478] Pythagoras mit seiner religiösen Richtung war also ein ächter Sohn seiner Zeit, und wir werden uns daher auch durchaus nicht zu wundern haben, wenn wir Priesterinnen und Sibyllen bei seinen Schülern und Geistesverwandten, einem Heraklit[479] und Plato[480] in gleicher Verehrung wieder finden.

Ueberhaupt musste sich Pythagoras hier heimisch fühlen, und Delphi in seiner jetzt beginnenden Pracht

musste ihm lebhaft jene heiligen Priesterstädte Aegyptens zurückrufen, in denen er so lange geweilt. In der Mitte einer reichen, von dem Amphitheater der Felsgebirge eingeschlossenen Stadt erhob sich ein Heiligthum in dorischem Styl mit Façaden und Giebel in parischem Marmor, nach dem grossen Brande des früheren Tempels in der 58. Olympiade (548 vor Chr. G.) mit Hülfe einer allgemeinen Kollekte aller Griechen in allen Ländern, selbst in Aegypten, — wo auch Amasis mit königlicher Freigebigkeit aus den Erträgnissen seiner Natronseen beigesteuert hatte, — demnach als ein gemeinsames Denkmal nationaler und zeitgenössischer Frömmigkeit neu und prachtvoll aufgebaut, und zum Theil noch im Bau begriffen, — denn vollendet wurde es erst ein 30 Jahre später, — mit Götterbildern, Kunstwerken und Weihegeschenken aller Art ausgeschmückt. Dieses Heiligthum von einer zahlreichen Priesterschaft und einem noch grösseren Schwarm von Tempelsklaven erfüllt, die dem Gotte theils als ganze Stämme in früheren heiligen Kriegen dienstbar gemacht, theils von Privaten und Städten geschenkt worden waren, — Stadt und Tempel von einer aus allen Gegenden herzuströmenden Schaar von Pilgern und Wallfahrern, Opfernden und Orakelbefragenden wimmelnd, — dazu ein Tempelgebiet von mehreren Stunden im Umfang, das Ganze regiert von einer priesterlichen Aristokratie, — dies Alles gewährt in der That mehr das Bild einer orientalischen Priesterstadt, als das eines hellenischen Gemeinwesens nach den gewöhnlich herrschenden Vorstellungen.

Zugleich aber pflegte Delphi neben dem Kulte des Apollo einen gemeinhin zwar weniger beachteten, darum aber im Alterthum nicht minder hochgefeierten Dienst, den des unterweltlichen Dionysos. [481] Auf dem vorderen Giebelfelde des grossen Tempels thronte zwar Apollo mit Mutter und Schwester, Leto und Artemis, im Kreise der Musen, den Giebel der Rückseite füllte aber Dionysos mit

seinen begeisterten Thyiaden.[482] Dieser Dionysoskult hatte seine Heimath in Thrakien, und eine der vornehmen[483] delphischen Familien, aus denen die fünf Hauptpriester, die sogenannten „Heiligen", ὅσιοι,[484] gewählt wurden, und die ihre Herkunft aus dem alten, auf der Höhe des Parnass gelegenen, angeblich von Deukalion gegründeten Lykoreia ableiteten,[485] hiess noch in späterer Zeit die der Thrakiden.[486] Immer im dritten Jahr[487] wurde auf der Stätte des alten Lykoreias, auf den Waldhöhen des Parnass[488] der strenge Sühnkult mitten im Winter, zur Zeit der winterlichen Sonnenwende, in nächtlicher Weile gefeiert,[489] während die Ὅσιοι im Tempel des Apollo beim Grabe des Dionysos ein verborgenes Opfer brachten.[490] Schon der in diesen Gebirgsgegenden strenge Winter lässt auf einen ernsten religiösen Kult schliessen, sehr entfernt von jener Ausgelassenheit der mit der Weinlese verbundenen Dionysien, in denen der Gott zunächst als der heitere Weinspender verehrt wurde. In der That, der Aufenthalt in Gebirg und Wald zur Winterszeit mochte selbst in jenem südlichen Klima ein sehr geringes Vergnügen seyn, wenn, wie Plutarch erzählt, die den Dienst verrichtenden Priesterinnen auf der Höhe des Parnass im Sturm und Schnee einst beinahe erfroren wären.[491] Diese jedes dritte Jahr gefeierten winterlichen und nächtlichen Dionysien waren im Gegentheil ein dem Herrscher der Unterwelt geltender düsterer Sühnkult,[492] dessen grauenerregende Eindrücke, wie sie von den Dichtern geschildert werden, selbst wenn man den dichterischen Schmuck abzieht, allein den Fanatismus erklären können, mit dem die Weiber trotz der Ungunst der Jahreszeit an diesem Kulte hingen. Jenen Schilderungen zufolge[493] enthielten die nächtlichen Umzüge dieses Dienstes in der That Alles, was nur sinnenaufregend wirken konnte. In übergeworfene Hirschkalbfelle fremdartig vermummt, epheuumwundene Thyrsusstäbe schwingend und brennende Fackeln tragend, durchzogen die Feiernden die Nacht; unter dem Getöse

von Saiteninstrumenten, dem gellenden Blasen tiefer Pfeifen und den dumpfen Schlägen eherner Pauken religiöse Gesänge anstimmend und von Zeit zu Zeit Stiergebrüll nachahmendes Klaggeschrei erhebend. Dieser ganze dämonische Lärm in der Finsterniss von den umgebenden Wäldern und Bergen wiederhallend, musste in der That auch die nüchternste Phantasie überwältigen, und das Rasen[494] der Thyiaden und Bakchantinnen, der diese Umzüge feiernden Weiber, war wohl mehr als blosse Redensart.

Eben so düster, wie dieser Ritus, war auch der dem ganzen Kulte zu Grunde liegende Ideenkreis; es war ein Todtenkult, der einem von seinen Feinden getödteten und zerrissenen, dann aber neu belebten und als Herrscher der Unterwelt wiedererstandenen Gotte[495] galt. Zugleich war er ein Sühnkult, der ganz wie der ägyptische Osirisdienst die Feiernden von den im Leben begangenen Sünden reinigen und von den Strafen der Unterwelt erlösen sollte.[496] Bei den Griechen wurde der Gott jetzt meistens als ein Sohn des Zeus und der Persephone aufgefasst, verschmolz also ganz mit Harpokrates, Horus dem Kinde, dem Sohne der Isis und des Osiris, und wurde demzufolge vorherrschend als noch ganz junges Kind, als Wiegenkind, Lyknites, gedacht und bei seiner Festfeier dargestellt, das während der Beschäftigung mit seinem Spielzeuge von den Titanen überfallen und zerstückt wurde. Aber trotz dieser Umbildung waren doch die Züge der alten Osirissage noch kenntlich, und selbst das Verhältniss des Osiris-Dionysos zu Netpe-Demeter war noch nicht ganz verwischt, da er in noch gefeierten Kulten nicht blos als Beisitzer, Paredros, sondern auch als Sohn der Demeter[497] verehrt wurde. Selbst die scheinbar fremdartige Einmischung der Titanen klärt sich dadurch auf, dass die Kroniden ja auch von den Griechen zu den grossen Göttern, den Kabiren, und zu den Götterkämpfern, Titanen, gerechnet werden. Wenn also Osiris-Dionysos

von seinem Bruder Seth-Perseus ermordet wird, so ist dieser allerdings ein Titane. Die Ermordung eines Kabiren durch seinen Bruder haben wir aber ebenfalls auch schon als eine griechische Sage kennen gelernt. Daher die enge Verwandtschaft dieser dionysischen Weihen mit den eleusinischen der Demeter, in welchen Demeter auch mit Dionysos und Persephone, die Mutter mit Sohn und Tochter, Koros und Kora, Liber und Libera, verehrt wurde, obgleich Dionysos jetzt in dem populären Ideenkreis, als thebanischer Heros, Sohn der Semele war. Selbst noch die ägyptische Thiergestalt des Gottes hatte sich erhalten; griechische Münzen zeigen den Dionysos als Stier mit Menschengesicht,[497] bei den Argeiern hatte er den Beinamen des Stiergeborenen und die Eleierinnen riefen ihn an:[498] „Komm o Heros Dionysos an's Gestad zu dem heiligen Tempel, mit den Huldgöttinnen komm zum Tempel, einher mit dem Stierfuss stürmend.“ Plutarch[499] konnte daher in seiner an eine delphische Priesterin gerichteten Abhandlung über Isis und Osiris mit vollem Rechte sagen: „Dass Osiris mit Dionysos identisch ist, wer weiss das besser, als Du, o Klea, die Du selbst Anführerin der delphischen Thyiaden warst, und von Mutter und Vater her in die osirischen Mysterien eingeführt. Wenn wir auch alles Unenthüllbare bei Seite lassen, so sind schon die vor aller Welt verrichteten Gebräuche der ägyptischen Priester, wenn sie den Apis begraben und den Leichnam auf dem Schiffe begleiten, von den bakchischen in Nichts verschieden. Denn sie sind in Hirschkalbfelle gehüllt, sie tragen Thyrsusstäbe, sie stossen dieselben Wehklagen aus und machen dieselben Bewegungen, wie die an den Weihediensten des Dionysos Theilnehmenden. Stellen ja doch auch desshalb viele der Hellenen den Dionysos Stiergestaltig dar. Eben so stimmt auch das auf die Titanen Bezügliche und die Weih-nacht (*νὺξ τελεία*) mit den sogenannten Zerreissungen des Osiris und seinen Neubelebungen (*ἀναβιώσεσι*) und seinen Wiedergeburten (*παλιγγενεσίαις*).

Das Gleiche gilt in Bezug auf die Gräber. Denn die Aegypter zeigen vielfältig die sogenannten Theken, Gräber, des Osiris, und die Delpher behaupten, die Ueberreste des Dionysos lägen bei ihnen neben dem Orakelgebäude. Ja, es opfern die Priester (Ὅσιοι) ein nicht weiter besprechbares Opfer im Heiligthume des Apollo, zur Zeit, wo die Thyiaden den Liknites, das Dionysoskind in der Wiege, auferwecken," d. h. seine Auferweckung feiern. Denn auch bei den Griechen wie bei den Phönikern und Aegyptern stellten die den Dienst feiernden Weiber die Geschichte des Gottes nachahmend dar.[500] Die Zerreissung des Gottes wurde durch die Zerreissung des Opferstieres vorgestellt; die Stücke des Thieres wurden roh gegessen[501] (ὠμοφαγία), das gleiche Schicksal des Gottes andeutend; dann wurde der Verschwundene gesucht,[502] bis die Feier mit seiner fröhlichen Wiederauferweckung und seiner Rückkehr in den Himmel endete.[502]

Dieser Kult war aber nicht blos ein delphischer Lokalkult, sondern hatte sich längst schon über ganz Griechenland ausgebreitet.[503] Von Makedonien und Thrakien[504] aus, wo er seinen Hauptsitz hatte, erstreckte er sich über Theben und Böotien[505] nach den Inseln Thasos, Chios, Tenedos, Lesbos, Rhodos, Kreta[506] und weiter nach Kleinasien, wo die trieterischen Feste bei den Bithynen und ein stiergestaltiger Dionysos in Kyzikos vorkommen,[507] bis in das Innere von Lydien und Phrygien, wo er mit dem Kybeledienst verschmolz.[508] Auf dem griechischen Festlande war nicht blos Delphi und der Parnass einer seiner Hauptsitze, sondern er fand sich auch in Phokis,[509] bei den ozolischen Lokrern[510] und in Attika, von wo die Weiber zum Parnass wallfahrteten, um mit den Delphierinnen die Orgien gemeinschaftlich zu feiern;[511] eben so durch den ganzen Peloponnes und zwar gleichmässig auch in den Dorischen Staaten, bei denen man verwundert seyn müsste, ihn zu finden, wenn eben der Dorische Nationalcharakter, wie ihn die Ottfried-Müller'sche Schule heraus-

geputzt hat, mehr wäre als ein ungeschichtliches Phantasiebild. In Megara, Aegina, Korinth, Argos, Sikyon, Phlius, Pallene, Paträ[512] war der trieterische Dionysoskult angesehen und alt; in Elis war der stiergestaltige Dionysos Hauptgott;[513] in Messenien, Arkadien, Lakonien, insbesondere auf dem Taygetos, feierte man die Dionysischen Orgien mit grösstem Eifer, und selbst in dem „nüchternen" Sparta schwärmten die Weiber für den Gott.[514] Eben so angesehen und verbreitet war der Kult in Sicilien und Unteritalien, in Apulien und Kampanien,[515] ja selbst in Etrurien,[516] und später sogar in Rom, wo er in solche Gräuel ausartete, dass der Senat mit den strengsten Verboten gegen ihn einschreiten musste.[517] Durch alle diese Staaten war der Kult im Ganzen derselbe, wenn er auch nach Maassgabe des verschiedenen Bildungsstandes bei den Einen gröber, bei den Andern verfeinerter seyn mochte. Man kann also geradezu sagen, dass dieser Kult der verbreitetste in Griechenland, dass er der wahre Nationalkult war. Fasst man nun hinzu, dass wir nach unsern früheren Auseinandersetzungen denselben Kult, mit demselben Ideenkreis von einem getödteten und wiederaufgeweckten Gott, in Form eines Todtenkultes dem Osiriden-Dienst und Mythus nachgebildet, durch ganz Kleinasien, Syrien, Phönikien, ja sogar bei den Hebräern wiederfanden, und dass sein Urbild in Aegypten selbst weitaus der allgemeinst verbreitete war, ja der Einzige, der durch ganz Aegypten gefeiert wurde, während der Dienst der höheren und selbst der höchsten Gottheiten sich nur auf die einzelnen Städte und Bezirke beschränkte, — so bedarf die Wichtigkeit einer so weitgreifenden religionsgeschichtlichen Erscheinung nicht erst noch einer Erörterung.

In der That, es ist wunderbar und nachdenklicher Erwägung werth, in welche Formen der Mensch sein religiöses Bedürfniss eingekleidet hat, und mit wie befremdlichen Vorstellungen Frömmigkeit sich paaren kann. Denn

dass dieser Weihedienst nicht blos in den Zeiten seiner Entstehung, sondern auch in den folgenden Jahrhunderten bis auf die damalige Zeit der Ausdruck und die Befriedigung eines wirklich religiösen Gefühles war, das wird bei seiner weiten Verbreitung wohl Niemand bezweifeln. Nun aber war der Kult ausgeartet, und begann anstössig zu werden; das religiöse Bedürfniss eines höher gebildeten ernsteren Geistes konnte sich nicht mehr durch ihn befriedigt fühlen, und schon fing jene Stimmung an zu erwachen, die den Euripides[518] ein halbes Jahrhundert später durch den Mund einer seiner dramatischen Personen vor dem versammelten athenischen Volke konnte die Aeusserung thun lassen: „Das Unwesen der Bakchantinnen sei für Griechenland eine grosse Schmach.“ Diese Aeusserung war aber um so begründeter, als der Kult seiner Natur nach leicht Veranlassung zu Ausschweifungen aller Art geben konnte, und in der späteren Zeit bei lockerer gewordenen Sitten auch wirklich gab.

Nun begreift es sich erst, was den Pythagoras bewegen konnte, „sich, wie Isokrates sagt,[519] mit den Opfern und gottesdienstlichen Gebräuchen ernster und eifriger zu beschäftigen, als irgend ein Anderer.“ In der That hier lag ein Gegenstand religiöser Reform vor, und den Zeitgenossen einen geläuterteren Kult aufzustellen, war eine nicht unwürdige Aufgabe. Nun erst, mit einer genauen Kenntniss dieser religiösen Zustände, gewinnen die Angaben von des Pythagoras Bemühungen behufs einer Umbildung des religiösen Kultes ihre rechte Bedeutung; denn es wird uns berichtet, dass er nicht blos das Opfer-Ritual änderte, indem er nach Art der Mager alle blutigen Opfer verwarf,[520] sondern dass er auch den Gottesdienst mit seinen Reinigungen und Weihungen nach Art des Orpheus und der Eleusinien eingerichtet habe,[521] d. h. mit anderen Worten, dass er den Dionysischen Sühnkult auf seine alte, noch unentartete Form zurückgeführt. Diese Bemühungen erscheinen demnach jetzt nicht als

eine leere, eines ernsten Mannes kaum würdige fromme Spielerei, sondern als ein Reform-Versuch; und zwar als ein Reform-Versuch nicht blos des Kultes im Allgemeinen, sondern auch gerade dieses durch Griechenland verbreitetsten Sühnkultes; der daher sammt dem noch verwandten Kybeledienste, so wie beide gewöhnlich im Volke gefeiert wurden, den strengeren Pythagoreern für unanständig und verwerflich galt.[522]

Und nun erhellt sich auch mit Einem Male ein bisher undurchdringliches Dunkel: der Zusammenhang der pythagoreischen Schule mit den sogenannten Orphikern und dem orphischen Weihedienst. Der Dionysische Sühnkult hatte wie für Delphi, so für das ganze übrige Griechenland seine Heimath in Thrakien,[523] in dessen Bergen noch jetzt geschlossene Weihedienste bestanden[524] und ein angesehenes Orakel des Dionysos mit einer weissagenden Priesterin, wie in Delphi, und in Nichts hin dem Delphischen zurückstehend;[525] dieser thrakische Dionysusdienst wurde aber auf Orpheus als seinen Stifter zurückgeführt: Orpheus stiftete die Weihedienste des Dionysos, sagt Apollodor.[526] Das innere Thrakien, sagt Pomponius Mela,[527] steigt zu den Bergen Haemus, und Rhodope und Orbelus auf, welche durch die Weihen des Vaters Liber (Dionysos) und die Festzüge der Mänaden berühmt sind, welche Orpheus zuerst stiftete. Die thrakischen Weihedienste des Dionysos heissen daher geradezu die orphischen (τὰ Ὀρφικὰ μυστήρια), und umgekehrt: unter dem Namen der Orphica (τὰ Ὀρφικά) verstand man geradezu den aus Thrakien stammenden und jetzt über ganz Griechenland verbreiteten trieterischen Dionysoskult. Dies beweist z. B. eine Stelle aus der Lebensbeschreibung Alexanders des Grossen von Plutarch,[528] wo die dem Philippus so anstössige Theilnahme der Olympias, der Mutter Alexanders, an den dionysischen Weihediensten erwähnt und beigefügt wird: „alle dortigen Weiber nahmen Theil an den Orphiken und an den auf den Dionysos

bezüglichen Festhandlungen (ὀργιασμοῖς), schon von den ältesten Zeiten her, unter der Benennung von Klodonen und Mimallonen; und sie feiern Vieles ganz wie die Edonerinnen (an der Meeresküste zwischen dem Strymonflusse und dem Rhodopegebirge) und die Thrakerinnen um den Hämus" (im Innern zwischen Thrakien und Mösien). Eben so sagt Strabo,[529] um auszudrücken, der Dionysuskult stamme aus Thrakien: „bei den Thrakern hatten die Orphika, die orphischen Weihedienste, ihren Ursprung." Der Plutarchischen Stelle zufolge bestanden also diese Orphika schon seit uralten Zeiten; natürlich, da der Dionysoskult schon im Heroenalter von Orpheus eingerichtet worden war. Von Orphikern aber vor Pythagoras weiss das Alterthum gar Nichts, und man sieht sich in den Quellen vergeblich nach ihnen um. Denn die Persönlichkeiten, welche die Neueren unter diesem Namen zusammengefasst haben: ein Aristeas von Prokonnesos, der Verfasser der ersten Reisebeschreibung, Epimenides, der kretische Weihepriester, Onomakrit, der Gelehrte, Dichter und Orakelsammler in Athen, oder gar der Skythe Abaris, der wandernde Bettelpriester des hyperboraischen Apollo, stehen in den Nachrichten der Alten auch nicht im Mindesten mit einander in Verbindung, und gerade die Hauptsache, dass sie Orphiker gewesen seien, wird gar nicht von ihnen berichtet. Nur Orphika also, von Orpheus herrührende Weihedienste, und nicht Orphiker, als ein mystischer Bund von Männern, den sich erst die Neueren gefabelt haben, waren vor Pythagoras vorhanden, und an diese orphischen Weihedienste, und nicht an einen erträumten orphischen Bund schloss sich die pythagoreische Schule mit einem ähnlichen geläuterten Weihedienste an. Denn wenn Herodot in einer Stelle,[530] wo er von der Sitte der Aegypter redet, bei Opferhandlungen und Begräbnissen nur von linnenen und nicht von wollenen Kleidern Gebrauch zu machen, weil diese letzteren

nicht als rein gälten,[381] dann so fortfährt: sie stimmen hierin mit den Bräuchen der sogenannten Orphischen und Bakchischen Weihedienste, die aber ägyptische und pythagoreische sind; denn einem an diesen Weihediensten Theilnehmenden gilt es durchaus nicht für rein in wollenen Kleidern begraben zu werden, — so erklärt er hiermit die orphisch-bakchischen Weihedienste für identisch nicht blos mit den ägyptischen, — und dass dies die strengste geschichtliche Wahrheit ist, haben wir gesehen, — sondern auch für identisch mit den pythagoreischen. Auch die pythagoreische Schule hatte also einen Weihedienst, und dieser war, als mit dem ägyptischen und dem orphisch-bakchischen identisch, ebenfalls ein Sühnkult und ein Todtendienst, und betraf die Verehrung des Osyris-Dionysos als Beherrschers der Unterwelt und der Verstorbenen. Der pythagoreische Weihedienst war also mit Einem Wort Nichts als ein geläuterter Orphischer Osiris-Dionysosdienst, der nur durch seine Reinigung und Läuterung mit dem durch ganz Griechenland, Kleinasien, Syrien und Aegypten verbreiteten in Opposition treten konnte. Hier war also jene Reform des Kultus in's Werk gesetzt.

So löst sich einfach und geschichtsgemäss eines der verworrensten Räthsel der griechischen Kulturgeschichte und es verschwindet dadurch zur Förderung einer wahrhaft freien Alterthumsforschung eine Menge kritischen Wustes, den beschränkter Gelehrteneifer aus den religiösen Partheileidenschaften des Tages in's Alterthum unbefugt übertragen hatte; und mit ihm eine lächerliche Polemik gegen das selbstgeschaffene Phantom eines mystisch frömmelnden Pfaffenwesens jener erträumten Orphiker, wie es namentlich der Vossischen Schule fast zur fixen Idee geworden.

Nach dem Gesagten scheint es nun kaum mehr nöthig, das Endziel der pythagoreischen Rundreise, den

Besuch von Libethri zur Aufnahme in die orphischen Weihen, noch besonders in Schutz zu nehmen. Die Nachricht beruht auf einer Angabe gleich in den Anfangsworten einer Schrift,[532] die, wie der alte Berichterstatter sagt, von angesehenen und glaubwürdigen Mitgliedern der pythagoreischen Schule selbst, dem Telauges, des Pythagoras Sohne beigelegt wird; eine Angabe, welche erst neuere Kritiker, jedoch ohne Anführung irgend eines Grundes angezweifelt haben. Subjektives Gefühl und Autorität moderner Kritiker, in den Augen eines reiferen Mannes ohnehin von geringem Belang, zerfallen aber in Erwägung der bisher schon nachgewiesenen Blössen vollends in Nichts. In geschichtlichen Forschungen gilt lediglich die Ueberlieferung der Quellen, und gegen diese nur strenger Beweis. Alles Uebrige, und seien es die geistreichsten Phantasiebilder, oder die scharfsinnigste Skepsis, ist Wind und Rauch. Es liegt also nicht der mindeste Grund vor, von dieser Quellenangabe abzuweichen. Alle inneren Wahrscheinlichkeiten sprechen für sie. Schon in Delphi, das mit dem Tempethal und mit Thrakien im engsten Kultusverbande stand, — denn regelmässige Festzüge gingen von Delphi dorthin,[533] — musste Pythagoras auf die dortigen Heiligthümer aufmerksam gemacht werden, und die Beschaffenheit des jetzt üblichen Dionysosdienstes, der ihm nicht anders als entartet scheinen konnte, mussten ihm wünschenswerth machen, den Kult in seiner Heimath, an seiner Geburtsstätte, in ursprünglicher Form kennen zu lernen. Die Entfernung von wenigen Tagreisen[534] kam bei einem so vielgewanderten Manne ohnehin nicht in Betracht. Was sollte also dem Besuche entgegenstehen?

In noch älterer und ursprünglicherer Form, als die besprochenen beiden Kulte enthielten endlich denselben Ideenkreis die Samothrakischen Weihen. Der hier gefeierte Kabirenkult wird von Herodot ausdrücklich auf die Pelasger zurückgeführt,[535] welche nach Pausanias[536] in Kolonien

zuerst von Kreta und dann von Arkadien aus hierher einwanderten. Der Kabirenkult ist also wie der des Zeus ein Ueberrest aus dem höchsten Alterthume; wie mit dem Dienste des kretischen Zeus werden daher auch mit dem samothrakischen die Korybanten, Kureten und Daktylen in Verbindung gesetzt,[537] die schon früher als verschiedene Bezeichnungen der ältesten kretischen Priester und Urbewohner nachgewiesen wurden. Dieser Kult stand nun in Samothrake keineswegs vereinzelt da, sondern seine Heiligthümer finden sich, selbst noch in der späteren geschichtlichen Zeit, bis zur Zeit des Pausanias im 2. Jahrhundert nach Chr. G., auf Lemnos[538] und Imbros,[539] in Böotien zu Theben[540] und Anthedon,[541] in Makedonien,[542] und in Kleinasien zu Pergamus,[543] eben so wie sie bei den Phönikern und selbst bei den Tuskern[544] vorhanden waren. Die Kabiren, welche in diesen Kulten verehrt wurden, heissen Kinder des Hephästos und seiner Gemahlin, der Kabira, — der beiden höchsten innenweltlichen Gottheiten der Aegypter, — sechs an der Zahl: drei Götter und drei Göttinnen; mit den Eltern also vier Götterpaare: die acht grossen kosmischen Gottheiten der Aegypter, die acht Götter ersten Ranges des Herodot, und desshalb die Grossen, die Mächtigen genannt, d. h. in der phönikischen Sprache der Pelasger: die Kabiren, כַּבִּירִים.

Mit diesen Kabiren war nun nach der Angabe der Alten auch Demeter, die „grosse" Göttermutter, sammt ihrer Familie verbunden; Demeter und Kora-Persephone, in Theben und Anthedon;[545] Demeter, Kora-Persephone Koros-Dionysos in Samothrakien, und zwar, dem bekannten Ausspruche des Heraklit[546] gemäss: Dionysos und Hades seyen Eins, — geradezu unter dem Namen des Hades, des Herrschers der Unterwelt. Wie in den Eleusinien Demeter mit Persephone und Dionysos, so hier Demeter mit Persephone und Hades, daneben noch ihr Diener Thot-Hermes. Die betreffende Stelle lautet:[547] „Denen die

Weihedienste in Samothrake gefeiert werden, das sind, sagt Mnaseas, die Kabiren, drei an der Zahl: Axieros, Axiokersa und Axiokersos; Axieros sei die Demeter, Axiokersa die Persephone, Axiokersos der Hades." Andere fügen noch als Vierten den Kasmilos hinzu; das ist Hermes, wie Dionysodoros berichtet." Und zwar bildete dieser Theil des Kultes, den erhaltenen Nachrichten zu Folge, in Samothrake einen Hauptbestandtheil. Hier war also mit dem Kulte der grossen Gottheiten auch der ägyptische Kult des Osiris, der osiridische Todtenkult verbunden. Auch dieser Kult daher war ein Sühnkult, mit Reinigungen und Entsühnungen von den im Leben begangenen Sünden und Verbrechen verbunden.[518]

Es erscheinen demnach in diesem alt-pelasgischen Ideenkreise die wesentlichsten und ältesten Bestandtheile der ägyptischen Lehre wieder; so dass, wenn man die Spuren von den Urgottheiten, wie sie in dem benachbarten Böotien und Theben noch in späterer Zeit erhalten waren, und den Kult des Gottes Herakles auf Thasos, der, wie Herodot ausdrücklich angibt, von dem des Heros gleichen Namens verschieden war, — und den des dienenden Götterbotens Kasmilos-Hermes, der auf Samothrake mit der Osiridenfamilie zugleich verehrt wurde, — und anderes Aehnliches zusammenfasst, — der alt-pelasgische, d. h. alt-ägyptische Glaubenskreis in seinen frappantesten Theilen sich wiederfindet, wie ihn die Pelasger bei ihrer Einwanderung mitgebracht haben mussten: die Urgottheit, die acht grossen kosmischen Gottheiten, und die sagengeschichtlichen Götter der Osiridenfamilie mit dem an sie geknüpften Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode. Dies ist also eine höchst wichtige geschichtliche Thatsache. Die Samothrakischen Mysterien erscheinen hierdurch in Wirklichkeit ganz so bedeutend, als sie von den Alten geschildert werden, die sie den Eleusinischen Mysterien geradezu an die Seite stellen,[519] und es begreift sich, wie sie durch die ganze geschichtliche Zeit bis

in die Römerherrschaft hin sich in Ansehen erhielten; denn nicht blos Griechen, wie Philipp von Makedonien und Olympias, sondern selbst vornehme fromme Römer liessen sich in dieselben aufnehmen.[550]

Der in den samothrakischen Mysterien enthaltene Glaubenskreis tritt demnach vollkommen deutlich hervor, und bietet durchaus nicht jenes hoffnungslose Chaos dar, das die Neueren von ihrem Standpunkte aus hier zu finden glaubten, wenn sie bei den Alten etwa statt der Demeter die Rhea[551] oder gar die Aphrodite[552] genannt finden, oder statt der Kabiren die Dioskuren.[553] Schon im ersten Theile dieses Werkes bei der Darstellung des griechischen Gesammtglaubenskreises wurde das allgemeine Gesetz nachgewiesen, nach welchem die griechischen Göttergestalten aus ihren ägyptischen Vorbildern entstanden; so nämlich, dass ein und derselbe ägyptische Götterbegriff je nach seinen verschiedenen Aemtern oder nach seinen in verschiedenen Gegenden allmalig verschieden umgestalteten Lokal-Namen und -Kulten in ganz verschiedene, oft zahlreiche Götterwesen zerfiel, wie z. B. Harseph in Eros und Pan, — Reto in Eurynome, Leto und Tethys, — Osiris in Zeus, Dionysos, Hades und Adonis, — Bore-Seth in Ares, Poseidon und Typhoeus, Isis in Hera und Persephone u. s. w.; und ferner, wie diese Götterbegriffe dann noch unkenntlicher dadurch wurden, dass sie mit geschichtlichen Persönlichkeiten, Heroen, geradezu verschmolzen, wie z. B. der Gott Herakles mit dem Heros gleichen Namens. Dionysos mit dem thebanischen Sohne der Semele, Perses-Seth mit Perseus, Leto mit Leda u. s. w. So wurde denn auch nachgewiesen, dass die Kabiren, und insbesondere die beiden höchsten derselben: Harseph und Phtah, die aus dem Weltei hervorgegangenen, bei den Griechen zu den Dioskuren sich umgestalteten, und dann durch ihre Vermischung mit den dorischen Stammeshelden Kastor und Pollux vollends vermenschlicht wurden, wodurch die Vorstellung von ihrer Entstehung aus einem

Eie zu einem ganz inhaltsleeren Mythos ausartete. So wurde von der Netpe gezeigt, dass gerade sie zu fünf verschiedenen Göttergestalten zerfiel: zur Rhea, zur Demeter, zur Asteria, zur Aphrodite und zur Kybele. Gerade diese späteren Formen finden wir nun auch hier bei den samothrakischen Mysterien mit den älteren verwechselt, weil wir hier altpelasgische Götterbegriffe vor uns haben, die, mit den ägyptischen ganz identisch, die Unterschiede der später aus ihnen entstandenen griechischen Göttergestalten noch gar nicht an sich trugen, und also je nach den Ansichtsweisen der Späteren bald in die eine und bald in die andere der aus ihnen entstandenen Gottheiten umgedeutet werden konnten. Es wäre nicht der Mühe werth, an so einfache Dinge Zeit und Worte zu verschwenden, wenn sich nicht unsre moderne Mythologie durch ihre verkehrte Richtung das Verständniss der Quellen durch eigene Schuld verschlossen hatte. Denn dass die Alten selbst die Verwandtschaft, ja Idendität dieser verschiedenen Götterformen noch recht gut kannten, erhellt gerade daraus, dass sie dieselben vielfältig mit einander verbinden und verwechseln, während die Neueren die kritische Weisheit gerade in der schärfsten Sonderung suchen. Das unglückliche Vorurtheil, das auch die griechische Geschichte so übel zugerichtet hat: die griechische Bildung und Nationalität aus lauter losgerissenen und für selbstständig gehaltenen Einzelheiten: Einzelstämmen, Einzelstaaten, Einzelkulturen herleiten zu wollen, die später zu einem Ganzen sollten zusammengeschmolzen seyn, statt sie aus einer älteren grösseren Gesammtheit, als aus einem gemeinsamen Grund und Boden, zu den späteren, nie mehr ganz zu vereinigenden, Einzelheiten sich entwickeln zu lassen, — dasselbe Vorurtheil machte auch die Gesammtauffassung der griechischen Religion unmöglich, weil man sie nur als eine verbindungslose Anhäufung unabhängiger und abgesondert entstandener Kulte betrachtete, ohne eine Ahnung von ihrer älteren gemein-

samen Einheit, dem allen Einzelkulten in der Geschichte und in der Vorstellung zu Grunde liegenden Gesammtglaubenskreise. Dadurch wurde die Mythologie zu einem Chaos und die Mythendeutung zu einer Verhöhnung des gesunden Menschenverstandes. Erst die grossartige Wiederauferweckung alter, längst verschwundener Kulturen durch die Anstrengungen unserer Nachbarvölker: der Franzosen und Engländer, hat dieser isolirenden und zersplitternden Auffassung der griechischen Kultur die Axt an die Wurzel gelegt, und wird sie durch die nun gewonnene Einsicht in den grossartigen Zusammenhang der antiken Gesammtkultur unfehlbar stürzen.

Wie durchaus wesentlich aber eine richtige Kenntniss von den religiösen Zuständen Griechenlands sei, erhellt daraus, dass die griechische Philosophie während ihrer ganzen Dauer in einem unauflöslichen Zusammenhange mit ihnen steht, sei er nun feindlich oder freundlich, bekämpfend oder stützend; so wie man denn auch ohne eine solche Kenntniss den religiösen Gehalt der pythagoreischen Philosophie nicht zu würdigen im Stande ist, und ihn gerade desswegen verkannt hat, weil man von den gleichzeitigen Volkskulten, und den religiösen Zuständen Griechenlands überhaupt, nur die nebelhaftesten Vorstellungen besass.

Aufenthalt in Phlius.

Nun ist uns aus der Reise des Pythagoras noch Ein Zug übrig, der, von mehreren Alten berichtet,[551] einer Erwähnung werth ist, da er theils des Pythagoras Charakter und seine Lebensansicht treffend zeichnet, theils den Ursprung eines Namens enthält, der sich seitdem durch die Jahrtausende bis auf den heutigen Tag erhalten hat, so viel im Munde geführt wird und mit so wenigem Verständnisse verbunden ist, des Namens der Philosophie. Cicero erzählt den Vorfall so: Bei einer Unterredung mit Leon, dem Beherrscher von Phlius, habe Pythagoras durch sein reiches und mannichfaltiges Wissen so sehr dessen Verwunderung erregt, dass Leon ihn gefragt, welche Kunst er denn eigentlich treibe (d. h. nach unserer modernen Redeweise: welches denn sein eigentliches Fach sei, sein Erwerbs- und Berufsgeschaft, sein gelehrtes Handwerk. Man sieht, die heut zu Tage so florirende „praktische" Auffassungsweise der Wissenschaft ist schon alt, und trotz des fremdartigen Ausdrucks heimelt uns daher die Frage wohlbekannt an). Hierauf habe Pythagoras erwiedert: Auf eine besondere Kunst verstehe er sich weiter nicht, er sei nur im Allgemeinen ein „Liebhaber des Wissens", Philo-sophos. Von der Neuheit des Namens befremdet, habe nun Leon gefragt: Was denn diese „Philo-sophen" für Leute seien und wodurch sie sich von andern Menschenkindern unterschieden. Da habe nun Pythagoras, zur Erläuterung weiter ausholend, auseinandergesetzt: „Ihm komme das menschliche Leben vor, wie jene grossen Messen und Märkte, die mit dem Pompe öffentlicher Spiele unter dem Zusammenflusse von ganz Griechenland abgehalten würden." (Die olympischen Spiele, welche Pytha-

goras, wie wir sahen, kurz vorher besucht hatte, vereinigten in der That gleich unseren Messen den doppelten Charakter von Verkehrs- und Handels-Mittelpunkten und nationalen Volksbelustigungen, und mochten diese und ähnliche Betrachtungen bei Pythagoras hervorgerufen haben; die Anspielung auf diese noch frischen Eindrücke gibt daher der Erzählung nicht blos ein Gepräge lokaler und psychologischer Wahrheit, sondern auch das einer wirklichen, geschichtlichen Ueberlieferung, da die Nachrichten von dieser Unterredung und den dazu stimmenden von dem vorausgegangenen Besuch der olympischen Spiele bei ganz verschiedenen, von einander unabhängigen Gewährsmännern vorkommen.) „Wie nämlich auf jenen Vereinigungen ein Theil der Anwesenden nach der Ehre und dem Ruhme der Kampfpreise strebe, ein anderer Theil nur dem Erwerb und Gewinne nachgehe, während ein dritter und nicht der schlechteste Theil, weder von Ehrgeiz noch von Gewinnsucht getrieben, nur des Schauens wegen komme und sein Genügen darin finde, zu beobachten, was geschehe und wie, — so kämen auch die Menschen aus einem anderen Leben und einer besseren Welt (nach der ägyptisch-pythagoreischen Lehre von der Präexistenz) in dieses irdische Treiben, wie aus ihrer Heimath auf eine Messe, und jagten, die Einen dem Ruhme, die Andern dem Gelde nach; und neben diesen seien denn auch einige Wenige, die, alles Uebrige nicht achtend, nur die Natur der Dinge wissbegierig betrachteten, und diese seien es, die er Philosophen, „Liebhaber des Wissens“, nenne. Wie es aber bei jenen Zusammenkünften für das Würdevollste (liberalissimum) gelte, blos Zuschauer zu seyn, und sich nicht an ihnen zu betheiligen, so scheine ihm auch im Leben die Betrachtung und Erkenntniss der Dinge aller unmittelbaren Betheiligung an denselben bei Weitem vorzuziehen.“

Demnach hätte also auch Pythagoras die nicht alltägliche, — und auch heute noch unsern Philosophen

anempfehlenswerthe Denkweise getheilt, welche das Wissen und Forschen nicht als ein Mittel zu praktischen Lebenszwecken, sondern als einen Gegenstand selbstständigen Werthes, als eines der höchsten Lebensgüter auffasst; eine Denkweise, wie sie allen grossen Denkern wegen des, wenn man will, einseitigen, aber in ihrer geistigen Begabung gegründeten Ueberwiegens der Intelligenz natürlich ist, und wie sie denn wirklich auch bei Plato und Aristoteles in mehrfachen Aeusserungen vorkommt.

Diese Erzählung wäre bemerkenswerth, selbst wenn sie keine geschichtliche Wirklichkeit besässe, — es ist aber nicht der mindeste genügende Grund vorhanden, an ihrer geschichtlichen Begründung zu zweifeln, — weil sie selbst dann noch bewiese, welche Ansichten im Alterthum über die Stellung des Pythagoras und seiner Lehre zum praktischen Leben herrschend waren; denn die Alten führen neben einigen wenigen Anderen, wie Thales, Demokrit, Anaxagoras, ausdrücklich gerade den Pythagoras als Beispiel eines von aller Politik und Staatsverwaltung abgewandten Mannes an, der sich ganz dem Reize eines mit wissenschaftlichen Studien erfüllten Lebens hingab,[555] und dessen einzige praktische Thatigkeit in der Unterweisung und Ausbildung seiner Schüler bestand.[556] Diese Erzählung ist aber um so bemerkenswerther, weil die entgegengesetzte Ansicht untergeordneter Köpfe, — denen eine Lehre unbegreiflich scheint, die nicht einen unmittelbar praktischen Zweck haben soll, — in der neueren Zeit vorherrschend geworden ist, und man daher der pythagoreischen Philosophie durchaus eine politische Tendenz glaubte unterschieben zu müssen. Auch diese Ansicht gehört zu den Irrlichtern der neueren Kritik, die aus dem stockenden Boden wissenschaftlicher Vorurtheile hervorgegangen sind, und die mitgetheilte Erzählung lautet wie eine im Alterthume vorauserhobene Verwahrung gegen jede derartige Beschränktheit.

Lehrthätigkeit in Samos.

Nach Samos wieder zurückgekehrt, machte nun Pythagoras, von seiner Vaterstadt aufgefordert, die ersten Versuche zu einer Lehrthätigkeit.[557] Noch später wurde ein Amphitheater gezeigt, das Hemikyklion des Pythagoras benannt, in welchem er seine Vorträge gehalten, und eben so eine Grotte ausserhalb der Stadt, in welcher er einen grossen Theil seiner Zeit, zurückgezogen und namentlich mit mathematischen Studien beschaftigt, zugebracht haben sollte. Seine Lehrversuche hatten aber wenig oder gar keinen Erfolg; nicht ohne seine eigene Schuld. Denn es wird erzählt, er habe dabei den nämlichen Weg eingeschlagen, auf dem er selbst in Aegypten einst in die Wissenschaft eingeführt worden war, und habe demgemäss mit der symbolischen Lehrart begonnen, und so in einer der ägyptischen Unterrichtsmethode ganz gleichen Weise fortgefahren; eine Weise, die den Samiern so wenig zugesagt und die Hörer so vollständig abgeschreckt habe, dass er sich bald auf einen einzigen Schüler in der Mathematik beschränkt gesehen, einen Namensverwandten: Pythagoras, den Sohn eines Eratokles. Aber auch diesen habe Pythagoras nur dadurch an seinen Unterricht fesseln können, dass er ihm, als einem armen Menschen, Anfangs für jeden erlernten Satz eine Geldbelohnung gab, bis endlich der junge Mann, durch die gemachten Fortschritte begeistert, auch ohne die Lockung des Geldes sein bleibender Anhänger wurde und ihn auch dann nicht verliess, als er von Samos schied; der einzige Samier, der ihn nach

Unteritalien begleitete. Denn da ihn nun die Samier, als einen reichen und angesehenen Bürger, zu den Ehrenämtern ihres Gemeinwesens hinzuzogen und von ihm die Leistungen der Bürgerpflichten verlangten, wodurch er, ganz im Widerspruche mit seiner eigentlichen Geistesrichtung, in den Strudel des öffentlichen Lebens hineingezogen worden wäre, so sah Pythagoras bald ein, dass Samos kein Boden für seine wissenschaftliche Thätigkeit seyn würde, und beschloss daher, nach Unteritalien überzusiedeln, dessen griechische Städte jetzt auf dem Gipfel ihrer Blüthe standen und wo er unter der herrschenden Aristokratie eine in erwerbsfreier Musse lebende und daher zu einer höheren Ausbildung geneigte Jugend eher als in seinem Vaterlande voraussetzen konnte. So schied Pythagoras von Samos, nachdem er hier die herbste Demüthigung seines wechselvollen Lebens erlitten, die einem Weisen und Lehrer widerfahren konnte; — die Nichtachtung seiner Landsleute. Ein Prophet gilt Nichts in seinem Vaterlande.

Zustände in Gross-Griechenland.

Leider sind die Nachrichten über diese unteritalischen Städte, nach denen sich Pythagoras jetzt wandte, und gerade aus der Zeit seines dortigen Aufenthaltes überaus kärglich und fragmentarisch. Die vorzugsweise Berücksichtigung der attischen Literatur aus der nun beginnenden Glanzzeit Athens hat eine solche Vernachlässigung der weder an Zahl noch an innerem Werthe zurückstehenden gleichzeitigen italiotischen und sizilischen Schriftdenkmäler herbeigeführt, dass auch nicht ein einziges ihrer zahlreichen Geschichtswerke aus dem späteren Schiffbruche der alten Literatur unversehrt bis zu uns gerettet wurde. Unsere Kenntnisse von der Geschichte dieser italiotischen Stadte sind daher ganz besonders lückenhaft und ungenügend. Indessen reichen sie immer noch zu einem Bilde jener Zeit wenigstens in den wesentlichsten Umrissen hin, und gewähren uns dadurch einen Aufschluss, wie die Schicksale des Pythagoras und seiner Schule mit den allgemeinen Verhältnissen Gross-Griechenlands in dem damaligen Völker- und Staatsleben zusammenhingen. Ohne ein solches Gesammtbild der gross-griechischen Zustände als Hintergrund kann aber die Wirksamkeit des Pythagoras gar nicht begriffen werden.

Die meisten der jetzt blühenden griechischen Pflanzstädte in Italien und Sizilien waren verhältnissmässig jung; denn sie stammten aus dem 8. und 7. Jahrhundert vor Chr. G. und verdankten ihre Entstehung dem ersten Aufschwunge des wieder sich ordnenden Volkslebens und des

erwachenden Verkehres, als nach den Wanderungen der griechischen Stämme die grösseren monarchischen Reiche des Heroenalters im griechischen Mutterlande sich in kleine unabhängige Gemeinwesen aufgelöst hatten, oft nur auf das Gebiet einer Stadt beschränkt. Alle diese Städte wurzelten also mit ihrer Bildung nicht in den älteren griechischen Kulturzuständen, sondern gehörten der neueren bürgerlich volksthümlichen Richtung der griechischen Geschichte an. Nur eine einzige dieser griechischen Anpflanzungen: Kyme (Cumae) an der Westküste Italiens im späteren Kampanien, an dem nördlichen Vorgebirge des heutigen Golfs von Neapel, reicht in jene älteren Zeiten zurück; denn es entstand durch eine Kolonie aus Kyme in Aeolien und dem damals zur See herrschenden Chalkis in Euböa schon in der Mitte des 11. Jahrhunderts (1050) vor Chr. G., fasst zwei Jahrhunderte vor der Erbauung Carthagos durch eine tyrische Kolonie; und selbst noch um ein Jahrzehend früher, als tyrrhenische Pelasger von der lydisch-jonischen Küste auf der nämlichen Westseite Mittelitaliens oberhalb des Tibris landend, in Agylla und Tarquinii sich festsetzten und von hier aus als herrschender Stamm die wahrscheinlich aus dem Norden herabgekommenen keltischen Landesbewohner, die Rasenen, zu einem grösseren Gesammtstaate, dem tyrrhenisch-etruskischen, vereinigten. Diesem höheren Alter gemäss scheint denn auch Kyme ein Sitz jener älteren religiös-priesterlichen Geistesbildung gewesen zu seyn, die wir als das Gemeingut der ersten griechischen Zeiten nachwiesen; und die Kumanische Sibylle, deren gesammelte Weissagungen noch in später geschichtlicher Zeit bei den Römern eben so angesehen und befragt waren, als die eines Bakis und Musäos zu Athen, und deren Andenken sich daher in der römischen Geschichte in einer so nebelhaft dämmerigen Gestalt erhalten hat, erklärt sich wohl aus jener alten, bei den späteren Geschlechtern schon halb verschollenen Kulturepoche. Zu dieser altersgrauen geschichtlich dunkelen

Stellung Kumäs machen aber die übrigen griechischen Pflanzstädte einen völligen Gegensatz; denn sie entstanden in der Mehrzahl, wenn auch zum Theil an bereits bewohnten und früher schon colonisirten Orten, erst in späterer Zeit gleichzeitig mit der Gründung Roms (754 vor Chr.) auf der dem griechischen Festlande und dem Peloponnes unmittelbar zugekehrten Ost- und Süd-Küste Italiens und Siziliens, da die Griechen von Anpflanzungen an deren westlichen Küsten und den nicht minder anlockenden Inseln Sardinien (Sardo) und Korsika (Kyrnos) durch die in diesen Gewässern herrschenden Karthager und Etrusker zurückgehalten wurden. So entstand z. B. Metapont um 774 vor Chr. G., Syrakus, Kroton und Naxos um 735, Leontini und Katana um 730, Sybaris um 720, Tarent um 708, Gela um 690, Lokri um 683, Rhegium um 668, Selinus um 651; andere noch später, wie z. B. Elea, die Kolonie der Phokäer, um 535; einer Reihe von Pflanzstädten dieser Städte gar nicht zu gedenken, wie z. B. des nachher so mächtigen Agrigents, das als eine Kolonie von Gela erst 582 vor Chr. G. gegründet wurde. Diese Pflanzstädte bildeten ein Gemisch der verschiedenartigsten griechischen Stämme, da alle bedeutenderen griechischen Staaten an ihrer Gründung Theil genommen hatten: Kroton und Sybaris waren achaische Kolonien,[550] Lokri stammte, wie sein Name anzeigt, von den Lokrern des griechischen Festlandes. Rhegium war eine Stiftung von Chalkis in Euböa, Tarent war eine spartanische Kolonie, Syrakus eine korinthische, Naxos und Elea jonische, Selinus eine megarische u. s. f.

Alle diese Städte hatten seit ihrer Gründung, die einen langsamer, die andern schneller, den natürlichen Verlauf ihrer materiellen Entwicklung fortgesetzt und standen zum Theil schon auf einer hohen Blüthe. Die Etrusker waren in Mittelitalien ein besonders zur See mächtiges und gefürchtetes Reich geworden, das auf den westlichen Gewässern des Mittelmeeres mit den Karthagern

zusammenstiess, die ihrerseits jetzt ebenfalls anfingen, als seeherrschendes und eroberndes Volk in Nordafrika, Sizilien und Sardinien aufzutreten. Rom war unter seinen Königen verhältnissmässig am langsamsten vorangeschritten; wenn nicht, wie es allen Anschein hat, schon in die Zeit seiner letzten Könige eine höhere Blüthe fiel, die nur durch die darauf folgende innere politische Zerrüttung, den Sturz des Königthumes und die Einführung einer republikanischen Verfassung wieder für eine Zeitlang zurückgedrängt wurde, um durch ein langsameres Wachsthum seine einstige Grösse vorzubereiten, durch welche es alle Nachbarstaaten überdauern und in sich aufnehmen sollte. Die griechischen Pflanzstädte in Unteritalien und Sizilien dagegen hatten sich auf einen unglaublichen Grad der Blüthe und des Wohlstandes erhoben, theils durch die Gunst ihres fruchtbaren Klimas und Bodens, theils durch die Gewerbsthatigkeit ihres ausgedehnten Handels und Seeverkehrs. Noch jetzt gehören die Küsten von Kalabrien und das Innere Siziliens zu den gesegnetsten Landstrichen; Sizilien war im Alterthume die Kornkammer Roms,[399] und in noch höherem Grade war die kalabrische Küste ausgezeichnet durch die Ueppigkeit ihrer Vegetation, ihren Reichthum an Korn, Wein und Oel, durch die Menge ihrer Heerden und den unerschöpflichen Fischfang in ihren Buchten und Meeren. Und gerade langs der See-Gestade Unteritaliens und Siziliens, von Tarent bis Selinus lag der Kranz dieser an Pracht und Grösse wetteifernden Städte, die das gesegnete Gross-Griechenland bildeten. Handel und Seefahrt trieben alle, und das Meer war die gemeinsame Wasserstrasse, die alle einander nahe brachte, so dass die unteritalischen und sizilischen Küsten Ein zusammenhängendes Ganze bilden konnten, das eine Meerenge nicht schied, sondern verband.

Das äusserste östliche Glied dieser Reihe bildete Tarent, an dem Ende der südlichen Küste Unteritaliens im östlichsten Winkel des von ihm benannten Meerbusens

gelegen. In der westlichen Einbiegung desselben Meerbusens, etwa 30 Wegstunden entfernt, lag Sybaris zwischen den Flüsschen Sybaris und Kratis, vom Gebiete Tarents durch die kleineren Städte Metapont und Siris, das spätere Heraklea, getrennt. In südlicher Richtung eben so weit, auch ungefähr ein 30 Wegstunden entfernt, lag an derselben Küste Kroton, an dem Flüsschen Aesaros (unter dem 39. Breitegrad). Von Kroton wiederum in ungefähr gleicher Entfernung lag Kaulonia am Sagras, und nur wenige Stunden südlich von Kaulonia Locri (nahe dem 38. Breitegrad); unter gleicher Breite auf der entgegengesetzten italischen Westküste endlich die südlichste Stadt Unteritaliens Rhegion, von dem sizilischen Zankle (Messana) durch die kaum einige Stunden breite sizilische Meerenge getrennt. Dieser beschränkte Küstenstrich von Tarent bis nach Rhegion bildete nun das eigentliche Italien dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit gemäss, und zwar so, dass Tarent und Rhegion schon ausserhalb seiner Gränzen lagen, Tarent in Japygien und Rhegion in Bruttium, eine Beschränkung dieses Namens, die, so auffallend sie auch unserm heutigen Sprachgebrauch klingt, doch selbst noch bei Herodot und den späteren Geschichtschreibern Geltung hat.[580] Von Zankle südlich wiederum nicht viel mehr als 30 Wegstunden entfernt, lag auf der Ostküste Siziliens Syrakus; von diesem etwas weiter, ein vierzig Wegstunden etwa, auf der Südküste Siziliens, an den Gestaden des libyschen Meeres, Agrigent, und von diesem endlich einige und zwanzig Stunden entfernt, von dem gegenüberliegenden Karthago durch das libysche Meer getrennt, die westlichste der griechischen Kolonien Selinus. Die Königin aller dieser Städte an Grösse und Macht war Syrakus, der spätere Mittelpunkt nicht blos der sizilischen, sondern auch der gesammten gross-griechischen Politik und Geschichte. In der Zeit seiner Blüthe hatten die Befestigungsmauern, welche die auf einer Landzunge gelegene Stadt mit ihren Häfen von

einem Meeresufer zum andern in einem Halbkreis eingeschlossen, einen Umfang von 180 Stadien, 9 Wegstunden.[561] Wenn auch die Stadt diesen ganzen Raum natürlich nicht ausfüllte, so gehörte sie doch zu den grössten der damaligen Welt und war unter den griechischen Städten die einzige, die sich den grossen ägyptischen und asiatischen gleichstellen konnte. Aber auch unter den italiotischen Städten konnten Sybaris und später Tarent, mit Syrakus wetteifern. Die Mauern Krotons hatten nur einen Umfang von 12,000 Schritten,[562] d. h. von einer deutschen Meile, aber Sybaris bedeckte mit seinen Häusern längs dem Kratis hin eine Strecke von 50 Stadien (2½ Wegstunden),[563] und Tarent, gleich Syrakus auf einer Landzunge gelegen und einen vortrefflichen geräumigen Hafen umfassend, der 100 Stadien im Umfang hatte und durch eine sehr grosse Brücke geschlossen war, auch eben so nach der Landseite hin von ausgedehnten Festungsmauern umgeben, stand an Grösse Syrakus nicht viel nach; denn als in der späteren römischen Zeit der grösste Theil der Landzunge öde lag und nur noch die vordere Spitze derselben, wo die Burg stand, mit Häusern bedeckt war, bildeten diese doch noch eine bedeutende Stadt.[564] Kroton und Sybaris dehnten ihr Gebiet über die ganze italische Halbinsel bis an die entgegengesetzte westliche Küste aus; das von Kroton, auf der Ostküste nördlich bis zu den Städtchen Krimisa und Petelia und südlich bis Skylletion in der Nähe von Kaulonia reichend, umschloss auf der Westküste noch die Städte Terina und Lampetia; das von Sybaris war noch grösser, es erstreckte sich an der Ostküste von Krimisa im Süden bis an den Siris im Norden und dehnte sich quer über die Halbinsel, auf der entgegengesetzten Westküste Italiens von Laos, Sybaris gegenüber, über Skidros bis nach Posidonia (Paestum), von dem noch einige Tempel bis auf den heutigen Tag erhalten sind, — indem es das kleine und arme, aber selbstständige Gebiet von Elea einschloss, das

erst seit zwei Jahrzehnden von den Phokäern gegründet worden (535 vor Chr. G.). Die Sybariten besassen auf diesem Gebiete 25 Ortschaften und herrschten über vier eingeborene Völkerstämme. Beide Städte, Kroton sowohl als Sybaris, standen jetzt auf dem Gipfel ihrer Blüthe; beide als achaische Kolonien durch Stammverwandtschaft mit einander verbunden und gegen das dorische Tarent mit gemeinsamer Stammes-Abneigung zusammenhaltend; aber Sybaris durch seinen unermesslichen Reichthum frühzeitig in Uebermuth und Ueppigkeit sinkend; Kroton dagegen durch Pflege der Geistes- und Körper-Bildung rühmlich hervorragend; denn vor Pythagoras schon lieferte Kroton die berühmtesten Aerzte und zugleich während seiner ganzen Blüthezeit die grösste Schaar von olympischen Kämpfern und Siegern, wie die Verzeichnisse der Olympioniken nachweisen; ja einstmals sollen alle sieben Sieger bei den olympischen Spielen zugleich Krotoniaten gewesen seyn, so dass das Sprichwort entstand: der Letzte der Krotoniaten ist der Erste der Griechen.[566] Trotz Nachbarschaft und Stammes-Verwandtschaft werden wir daher die nebenbuhlerischen Städte einen erbitterten Vernichtungskrieg gegen einander führen sehen, der mit der völligen Vertilgung von Sybaris endet. Nach dieser Glanzperiode sank aber auch Kroton durch inneren Bürgerhader zerrüttet, und Tarent wird von da an die erste Stadt Unteritaliens und bleibt es bis zu ihrer endlichen Eroberung durch die Römer. Minder bedeutend war Lokri, wenn gleich auch die Lokrer ihr Gebiet quer über die Halbinsel bis auf die Westküste Italiens erstreckten und dort die Städte Hipponium, Medma und Metaurum inne hatten. Aber sie besassen dafür eine andere Quelle der Macht und Dauer: eine gut geordnete Verfassung und eine strenge Gesetzgebung, durch die sich ihr Gesetzgeber Zaleucus (um 664 vor Chr. G.) schon 40 Jahre vor Drako bei den Alten einen hohen Ruhm erwarb.

Alle diese Staaten hatten aber auch schon die

Anfänge ihrer politischen Zustände hinter sich. Unter der ursprünglichen Herrschaft einer Aristokratie mit zum Theil noch monarchischen Staatsformen — auch bei den unteritalischen Städten werden selbst noch um diese Zeit Könige, Basileis, namhaft gemacht, — waren sie schon dahin gelangt, dass die unteren Stände, die Bürger, mit den bis dahin herrschenden adligen Geschlechtern um den Besitz der Staatsgewalt in Kampf treten konnten. Dieser natürliche Entwicklungsgang aller Verfassungen, der durch feste und fortbildungsfahige Institutionen geregelt und in Schranken gehalten, den innerlichen Lebensprocess der Staaten ausmacht und dem daher auch kein Staat sich entziehen kann, dieser innere Partheienkampf um die Gewalt, der Kampf der niederen mit den höheren Ständen, der Demokratie mit der Aristokratie erklärt alle nun eintretenden Erscheinungen in dem politischen Leben dieser einzelnen Staaten, und sein zurückgehaltener und geregelter oder sein beschleunigter und sich überstürzender Verlauf entscheidet über die längere oder kürzere Dauer ihrer politischen Existenz. Diese inneren Kämpfe, von dem allgemeineren Kulturzustande abhängig, der nicht blos bei den Griechen, sondern auch bei den übrigen genannten Völkern des West-Mittelmeeres als auf ziemlich gleicher Höhe vorhanden erscheint, finden sich daher auch bei allen diesen Völkern, so weit uns die zum Theil so mangelhaften historischen Nachrichten ein Urtheil gestatten, mit geringen Schwankungen, einem Weniger oder Mehr, in ziemlich gleichem Maasse; und es ist durchaus kein Spiel des Zufalls, sondern ein Zeichen allgemein verbreiteter, gleichartiger Kulturzustände, wenn z. B. in einem und demselben Jahre (510 vor Chr. G.) die Athener den Letzten ihrer bisherigen Herrscherfamilie, der Pisistratiden, den Hippias, und die Römer den Letzten ihrer Könige, den Tarquinius, verjagten, und wenn dann der Eine beim nächsten monarchischen Nachbarn im Osten, beim persischen „grossen König", Darius, der Andere beim

nächsten Nachbarn im Westen, dem damaligen Gewaltherrn, Tyrannen, von Kumä, Aristodemus, Schutz und Zuflucht findet, denn in beiden Fällen war die Sache der unumschränkten Herrschaft, das monarchische Prinzip, wie man heut zu Tage sagen würde, gleichmässig betheiligt und gefährdet. Diese Partheikämpfe, welche sich auch bei den übrigen Griechen durch ihr ganzes Staatsleben durchzogen, wurden in Gross-Griechenland und namentlich auch in den unteritalischen Städten mit so erbitterter Wuth durchgefochten, dass diese jetzt so blühenden Städte bald in langwierigen Bürgerfehden, wie Polybius sagt,[566] von Mord und Aufruhr und Unruhen aller Art erfüllt und zerrüttet wurden. Für Pythagoras und die pythagoreische Gesellschaft insbesondere, die sich vorzugsweise aus der Jugend der herrschenden Geschlechter gebildet hatte, wurden diese Bürgerkriege im höchsten Grade verderblich und der Sturz dieser Schule war nur ein Theil des allgemeinen Sturzes der Aristokratie. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts vor Chr. G. endeten diese Kämpfe in den sie überdauernden Staaten mit dem allgemeinen Siege der Demokratie, zugleich aber auch mit einer allgemeinen, den Siegern selbst zum Verderben gereichenden Schwächung. Die Vernichtung von Sybaris war durch diese Partheikämpfe veranlasst, und das schnelle Sinken von Kroton, trotz seines Triumphes über den stammverwandten Nachbarstaat, war allein ihr Werk. Nur in wenigen der gross-griechischen Staaten traten daher dauernd geordnete politische Zustände, weise abgewogene Verfassungen ein; und Gewaltherrschaften, die schon während der Schwankungen der bürgerlichen Kämpfe das Beutetheil kecker und glücklicher Usurpatoren geworden, schlossen auch zuletzt die allgemeine Ermattung. Kein Theil Griechenlands hat daher Gewaltherrscher, Tyrannen, in grösserer Zahl und während eines längeren Zeitraumes aufzuweisen, als Gross-Griechenland, und insbesondere Sizilien. In Syrakus war die Tyrannis ständig,

und der glückliche Zustand einer geordneten Demokratie überdauerte kaum ein halbes Jahrhundert; aber auch in den unteritalischen Städten: Rhegion, Kroton, Sybaris, Tarent, traten Gewaltherrschaften auf längere oder kürzere Zeit ein, ja selbst das kleine und arme Elea hatte seine Tyrannen. Die Parallelen dieser Bürgerkämpfe mit der neueren und neuesten Geschichte sind oft wahrhaft schlagend und können auch den Gedankenlosesten zum Nachdenken bringen. Kein Theil der griechischen Geschichte wäre daher geeigneter, den politischen Partheien auch unserer Tage eindringliche und warnende Lehren zu geben, wenn Partheien überhaupt Etwas lernten, und die Menschen verstünden, sich des Kreislaufs der Dinge mit Weisheit zu bedienen.

Diese inneren Kämpfe waren um so unheilvoller und unsinniger, als die Griechen einen gemeinsamen und furchtbaren Feind unmmittelbar vor ihren Thoren hatten: die zum Theil oder ganz unterjochten Landeseingeborenen, die auf dem Binnenraum von Italien und Sizilien zerstreut, dennoch einer gefahrdrohenden Vereinigung fähig waren, da sie, wie sich aus der Verwandtschaft ihrer Sprachen, ihres religiösen Ideenkreises und ihrer Institute ausweist, zu einem und demselben grossen Volksstamme gehörten, so verschiedene Namen sie auch je nach den einzelnen Landstrichen trugen, wie in Mittel- und Unter-Italien den der Samniter, Kampaner, Lukaner, Bruttier, Japygen; in Sizilien den der Sikuler. Bisher hatten die Griechen durch die Ueberlegenheit ihrer höheren Bildung ein Uebergewicht über die Landeseingeborenen besessen, und sie hatten durch die Mittheilung dieser Bildung wohlthätig und hebend auf die Eingeborenen eingewirkt. In dem Maasse aber, als diese sich fühlen lernten und an Kraft wuchsen, die Griechen aber durch ihre inneren Zerrüttungen sich selbst schwächten, traten die Ansprüche der Eingeborenen an das ihnen von den Griechen entrissene Land hervor, und es entstanden nun auch zwischen den Griechen und

den Eingeborenen heftige Kämpfe, in denen nicht selten die Griechen den Kürzern zogen; wie z. B. Kumä im Jahr 525 vor Chr. G. von den verbündeten Etruskern, Umbrern, Dauniern geschlagen wurde, oder wie Tarent später (474 vor Chr.) im Kampfe mit den Japygiern von diesen einen so schweren Verlust erlitt, dass Herodot dies die grösste aller ihm bekannten hellenischen Niederlagen nennt;[567] oder wie Metapont bei einem Einfalle der Samniten in die Küstenstriche Unteritaliens (um 440 vor Chr. G.) ganz zerstört und verwüstet wurde.[568] Und so sehr wuchs in diesen Kämpfen die Macht der Eingebornen, dass im folgenden Jahrhunderte (458 bis 440 vor Chr.) ein Anführer der Sikuler, Duketius, den Plan fassen konnte, seiner Nation die fehlende Einheit zu geben und die Griechen ganz aus Sizilien zu vertreiben; und dass die Syrakusaner, damals als demokratischer Freistaat blühend, aber zugleich von den Etruskern zur See angegriffen, die höchsten Anstrengungen machen mussten, um über beide Gegner zu siegen.

Neben diesen Angriffen der Eingeborenen hatten nämlich die Gross-Griechen auch noch auswärtigen Feinden die Stirne zu bieten: den seeräuberischen Tyrrhenern, (Etruskern), und ganz insbesondere dem auf der Nordküste von Afrika ganz in der Nähe Siziliens sich erhebenden Karthago, das die Seeherrschaft über das westliche Mittelmeer und seine Inseln erstrebte, schon auf Iviça (Ebusus), Korsika und Sardinien festen Fuss gefasst hatte, und nun auch seine Blicke auf das ihm benachbarte Sizilien richtete, dessen nahegelegene westlichste Küste zur Eroberung einlud und eine völlige Unterwerfung zu einem Ziel immer von Neuem wiederholter Unternehmungen machte. Die vereinigten Angriffe der Karthager und Etrusker abzuwehren würde den Griechen vielleicht nicht gelungen seyn, hätten sich die Etrusker nicht selbst an ihren eigenen Gränzen von einem furchtbaren Feinde bedroht gesehen: den gallischen Kelten, unter

denen schon zur Zeit der Gründung Massalias (des heutigen Marseille) durch die Phokäer (um 600 vor Chr.) eine grosse Völkerbewegung entstanden war, die sich jetzt in der Mitte des 6. Jahrhunderts (554 vor Chr.) von Südgallien aus über die Taurinischen Alpen, nach Oberitalien warfen, die Etrusker schlugen und vom Padus (Po) vertrieben, dort Mediolanum (Mailand) gründeten, und dadurch ein Drängen der aus ihren Sitzen vertriebenen norditalischen Völkerschaften verursachten, welches den oben erwähnten Einfall der Tusker, Umbrer und Daunier in Kampanien und den Angriff auf Kumä (525 vor Chr. G.) zur Folge hatte. Diese gallische Völkerbewegung war so nachhaltig und gross, dass sie durch das ganze 5. Jahrhundert vor Chr. fortdauerte, sich auch über Mittelitalien ausdehnte, und endlich (389 vor Chr.) sogar die Zerstörung Roms herbeiführte.

Dabei krankten die Gross-Griechen eben so gut wie die Griechen des Festlandes an allen Uebeln der politischen Vereinzelung und der Kleinstaaterei. Jede grössere Stadt war ein Staat, der seine eignen besonderen Interessen verfolgte, und wie es diese verlangten, mit seinen Nachbarn in Krieg oder Freundschaft stand. Unaufhörliche, zum Theil äusserst erbitterte Fehden, wahre Vernichtungskriege fanden daher zwischen den gross-griechischen Städten selbst statt, wie z. B. die blutige Schlacht zwischen den Krotoniaten und Lokrern am Sagras, die in Griechenland eine traurige Berühmtheit erhielt; oder der Kampf zwischen Kroton und Sybaris, der mit der völligen Zerstörung der letzteren endigte. Von einer zu Opfern bereiten Unterordnung unter ein höheres gemeinsames Ganze, ein Gesammtvaterland, hatten sie gar keinen Begriff. Bei dem Mangel eines zusammenhaltenden politischen Mittelpunktes fehlte es natürlich auch an dem Bewusstseyn einer gemeinsamen Volks-Einheit, und die Zerklüftung in zahllose Völkerschaften, Gemeinwesen und Städte rief nur das Gefühl für die engere Heimath,

die Liebe zum angeborenen Boden hervor. Bei der Zusammengesetztheit aus Tugenden und Schwächen, aus Begeisterungsfähigkeit und Selbstsucht, wird die Masse der Menschen das, was Institutionen und äussere Anlässe aus ihnen machen. Mussten ja doch auch die festländischen Griechen erst durch die höchste gemeinsame Noth, durch eine Allen gleichmässig drohende, die Selbstsucht der Einzelnen gewaltsam unterdrückende Gefahr zu einem festeren Zusammenhalten gezwungen werden, und es macht einen peinlichen Eindruck, wenn Herodot erzählt,[609] wie sie von dem eben so grossherzigen, als klugen und praktischen Themistokles mit Aufwendung aller Hülfsmittel der Beredsamkeit und List in ihre Grossthaten wahrhaft hineinbetrogen werden mussten, damit sie nicht noch am Vorabend und Morgen ihres unsterblichen Sieges (bei Salamis) davon liefen und die gemeinsame Sache des Vaterlandes und der Freiheit im Stiche liessen. Es ist also auch nicht zu erwarten, dass die Gross-Griechen sich an dem Schicksal ihrer entfernten Volksgenossen im griechischen Festlande betheiligt haben werden. Dies thaten sie denn auch nicht. Von den Angriffen der Perser nicht unmittelbar bedroht und mit ihren eigenen Partheikämpfen beschäftigt, blieben sie den Grossthaten der Perserkriege fremd. Nur von den Krotoniaten, jetzt nach der Vernichtung des nebenbuhlerischen Sybaris die Ersten der Gross-Griechen, erwähnt Herodot einen Einzigen, welcher dem bedrängten Hellas bei Salamis mit Einem Schiffe, und noch dazu aus eigenen Privatmitteln zu Hülfe kam. Dies war der in den pythischen Spielen dreimal siegreiche Phayllos.[610] Die Geschichte Gross-Griechenlands läuft demgemäss neben der des Mutterlandes unabhängig und selbstständig her und ist nur in den Phasen der gemeinsamen Kulturzustände mit ihr übereinstimmend. Eine engere Verbindung zu einem gemeinsamen Handeln mit den Griechen des Festlandes fand niemals Statt, und das einzige Mal, wo die Geschichte Gross-Griechenlands

mit der des übrigen Hellas vereinigt erscheint, war ein feindlicher Angriff Athens auf Syrakus, bei welchem die Partheien des Festlandes sich auf dem sizilischen Boden befehdeten; ja bei welchem Athen den Beistand des feindlichen Auslandes, der Karthager und Tyrrhener, gegen die eigenen Volksgenossen anrief. Ein späterer sizilischer Handel, die Expedition Dio's gegen Dionys den Jüngeren, in welche die platonische Schule verflochten ist, war eine blosse Partheisache, die dem athenischen Staate selbst fremd blieb. Engere Verbindungen einzelner gross-griechischer Städte mit Städten des eigentlichen Griechenlands und Joniens, wahrscheinlich gegründet auf einen engeren Handelsverkehr, werden dagegen mehrfach erwähnt, wie z. B. die Verbindung von Sybaris mit Milet, oder von Tarent mit Knidos.[571]

Dieser Mangel an einer Volks-Einheit und einer staatlichen Verbindung erklärt es nun auch, dass weder die gross-griechische Geschichte, noch die des griechischen Festlandes ihren politischen Angelpunkt in sich selbst trägt, sondern dass dieser für beide in den grösseren mächtigeren Staaten des Auslandes liegt. Die Politik der „Vororte" des griechischen Festlandes drehte sich in allen allgemeineren Angelegenheiten um die Rivalität mit der persischen Macht, die der Hauptstaaten Gross-Griechenlands um ihre Kämpfe mit Karthago, denn neben diesen treten die Konflikte mit den Tyrrhenern als minder bedeutend zurück. Die Kämpfe der Gross-Griechen mit Karthago ziehen sich durch den ganzen Zeitraum ihrer Selbstständigkeit hin; bis sie, mit Karthago selbst, ihrem gemeinschaftlichen Gegner, den Römern, unterliegen. Es sind besonders die Sikelioten und vor allen Syrakus, welche diese Kämpfe durchfechten; die Italioten waren weniger bei ihnen betheiligt, da sie mit ihren eigenen Partheiungen und gegenseitigen Fehden, mit den Angriffen ihrer unmittelbaren italischen Feinde vollauf beschäftigt waren. Die Geschichte der Sikelioten dagegen ist in

diesen Kämpfen ruhmreich, und steht kaum hinter der der festländischen Griechen zurück. Bedeutende Land- und Seetreffen mit den Karthagern, nicht minder bedeutende Seetreffen mit den Tyrrhenern sind Grossthaten, mit welchen die sizilischen Griechen mitten in ihren Bürgerzwisten die Berechtigung auf ein ehrendes Andenken bei der Nachwelt in fast eben so hohem Maasse erwarben, als die festländischen Griechen in ihrem Kampfe gegen die Perser. Zur selben Zeit, als die ewig denkwürdigen Schlachten bei Thermopylä und Salamis die Macht der Perser brachen und die drohende Knechtschaft von Hellas abwandten, im Sommer des Jahres 480 vor Chr. retteten Gelon, der Herrscher von Syrakus, und Theron, der Herrscher von Agrigent, durch ihren Sieg über die Karthager am Himeras in Sizilien, Gross-Griechenland von dem punischen Joche, und sechs Jahre später (474 vor Chr.), zur Zeit, als die Tarentiner mit so schwerem Verluste sich der Angriffe der Japygen erwehrten, schlug Hieron, der Nachfolger Gelons, die Seemacht der Etrusker (Tyrrhener) bei einem Angriffe auf Kumä, und weihte dem olympischen Zeus jene Siegestrophäen, von den sich ein Helm mit seiner dorischen Weih-Inschrift bis auf unsere Tage erhalten hat.[572]

Entwicklungsgang Gross-Griechenlands.

Unter diesen allgemeinen Verhältnissen geht nun der Entwicklungsgang Gross-Griechenlands ganz in derselben Art vor sich, wie jener der griechischen Bildung überhaupt, und das Gesetz, welches den letzteren im Grossen und Ganzen beherrscht, wiederholt sich hier im Kleinen; d. h. wie der Bildungsgang Griechenlands abwechselnd von verschiedenen Völkerschaften getragen wird, die nach einander an dessen Spitze treten: zuerst von den Thrakern, dann den Joniern, dann den Gross-Griechen Unteritaliens und Siziliens und dann erst von den Griechen des Festlandes: von Athen, Sparta, Theben und zuletzt von den Achäern und Aetolern; so auch der Bildungsgang Gross-Griechenlands insbesondere zuerst von Sybaris, das am frühesten einen hohen Gipfel von Wohlstand erreicht, dann von Kroton, dann von Syrakus und Agrigent, dann zuletzt von Tarent. Die Blüthe von Sybaris beginnt schon vor dieser Zeit, schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, und wir sehen nur noch seinen Untergang (509 v. Chr.). Nach der Zerstörung von Sybaris ist Kroton während der ganzen Zeit, die Pythagoras daselbst verlebte, von seiner Ankunft und der bald darauf folgenden Zerstörung von Sybaris bis zum Ausbruch der kylonischen Bürgerfehden, die ihn vertrieben, von 510 bis 490 vor Chr. der erste Staat Gross-Griechenlands, ja Griechenlands überhaupt; jene Blüthezeit, in der das Sprüchwort entstand: der letzte der Krotoniaten sei der erste der Griechen; und mit ihr hört jene lange Reihe von Olympiasiegern auf, die ein ganzes

Jahrhundert lang (v. Ol. 48 bis Ol. 73, v. 588 bis 488 vor Chr.), als der Kern einer mannhaften Jugend, aus Kroton hervorging, und ihren Höhepunkt in Milo, dem Ueberwinder von Sybaris fand, der sechsmal an den olympischen, sechsmal an den pythischen, zehnmal an den isthmischen und neunmal an den nemeischen Kampfspielen siegte.

Nun treten die vereinigten Angriffe der Perser und Karthager ein, und die Sikelioten, Syrakus und Agrigent, haben nach Besiegung der Karthager unter Gelon und Theron am Himera (480 vor Chr.), eine ruhmvolle und glückliche Glanzperiode (von 480 bis 460 vor Chr.), während Athen nach der gleichzeitigen Besiegung der Perser bei Marathon und Salamis, unter Miltiades, Themistokles und Aristides (490 und 480 vor Chr.), als Kampfpreis die Hegemonie auf dem griechischen Festlande erwirbt, und unter Kimon und Perikles den Gipfel seiner Macht und Blüthe erreichte.

Diese glückliche Glanzzeit der Sikelioten dauert aber nicht lange. Bald nach dem Tode Hierons (467 v. Chr.) macht sich Syrakus nach inneren Zerrüttungen zu einem Freistaate und wird in einen langdauernden Krieg mit den sizilischen Landeseingeborenen verwickelt, die unter Duketios ihre Unabhängigkeit erstreben (von 458 bis 440 vor Chr.). Eben so beginnen in Unteritalien durch den Wiederaufbau von Sybaris (451 vor Chr.) und die darauffolgende Kolonisirung Thuriis (446 vor Chr.) lang dauernde und erbitterte Kriege der Krotoniaten und Tarentiner mit der neugegründeten Kolonie, die zwar endlich mit einem Frieden und einem Bündnisse der Italioten, aber auch mit einer allgemeinen Schwächung schliessen (von 446 bis 430 vor Chr. ungefähr).

Um diese Zeit wird nun auch das Festland von Hellas in einen allgemeinen Bürgerkrieg hineingezogen; die Spartaner und Athener kämpfen mit einander um die Hegemonie, und der peloponnesische Krieg entbrennt

(431 vor Chr.). Dieser Kampf wirft sich dann nach Sizilien, wohin die Athener, von den unter sich hadernden Sikelioten herbeigerufen, den Krieg versetzen, indem sie unter Alkibiades Syrakus angreifen (415 vor Chr.). Obgleich hier geschlagen (413 vor Chr.), haben sie doch unter Alkibiades (von 411 bis 407 vor Chr.) noch einmal eine kurze Glanz- und Glücks-Periode, aus der sie, von Lysander bekriegt, durch die Eroberung Athens fast der Vernichtung nahe gebracht werden (404 vor. Chr.). Jetzt hat Sparta seine Glanzperiode (von 403 bis 371 vor Chr. G.)

Syrakus dagegen, trotz der glücklichen Abwehr der athenischen Expediton, fällt wieder in innerliche Zwiste und erleidet die Gewaltherrschaft des älteren Dionys (von 405 bis 368 vor Chr.). Die Italioten, durch die vereinigten Angriffe des Dionys und der Lukaner gezwungen ihre bisherigen Fehden untereinander aufzugeben, verbünden sich gegen beide (393 vor Chr.); aber geschwächt müssen sie sich dem Dionys unterwerfen (387 vor Chr.), und nur Tarent geniesst unter Archytas jetzt seine Glanzperiode (von 400 bis 356 vor Chr.). Unterdessen macht sich Theben von dem spartanischen Joche frei (378 vor Chr.), bekriegt Sparta unter Pelopidas und Epaminondas und steht eine kurze Zeit an der Spitze Griechenlands (bis 362 vor Chr.).

Für die übrigen unteritalischen Städte ausser Tarent beginnt jetzt die Periode des Sinkens; sie leiden von den Angriffen der Lukaner und der nun (360 v. Chr.) zu einem Staate vereinigten Bruttier und zugleich von den Gewaltthätigkeiten des jüngeren Dionys (seit 368 v. Chr.), der, von Dio's Expedition vertrieben (357 v. Chr.), nach dessen Ermordung nur wiederkehrt (346 v. Chr.), um noch ärger zu wüthen; und sie gelangen erst zu festeren Zuständen, als Dionys von Timoleon verjagt (344 vor Chr.) und die Demokratie in Syrakus eingeführt wird, die auch nach dem Tode Timoleons (337 vor Chr.) fortdauert bis auf die

Tyrannis des Agathokles (316 vor Chr.). Während dieser Ruhezeiten, die Syrakus unter Timoleon genoss, scheinen auch Tarent und Lokri noch eine Nachblüthe gehabt zu haben; so lässt sich wenigstens vermuthen aus der literärischen Thätigkeit Rhinthons, des tarentinischen Lustspieldichters, der ein Zeitgenosse des Ptolemäus Lagi war,[573] und der lokrischen Dichterin Nossis, welche noch etwas später als Rhinthon lebte.[574]

In gleicher Weise beginnt auch das griechische Festland jetzt zu sinken, bedroht von der anwachsenden Macht Makedoniens unter Philipp, der sich (von 360 bis 336 vor Chr.) in die Händel der griechischen Staaten einmischte, und seinem Sohne Alexander einen so unbestreitbaren Vorrang in Griechenland hinterliess, dass er sich an die Spitze der Griechen stellen und das griechische Nationalgefühl den Entwürfen seines Ehrgeizes dienstbar machen konnte, um den griechischen Nationalfeind, den persischen Koloss, zu stürzen und als Eroberer von Asien ein Weltreich zu gründen, das griechische Bildung bis in den fernsten Osten verbreitete (336 bis 323 vor Chr.).

Das Schicksal der Italioten ging nun schnell seinem Ende zu. Schon erlitten sie die Einmischung Roms, das mit den Tarentinern durch die Samnitenkriege zusammenstiess und (301 vor Chr) dem von den Tarentinern eingenommenen Thurii das aus seinen Händen bedenkliche Geschenk der Freiheit machte,[575] ein Anzeichen äusserster Schwäche und Zerrüttung. So kam denn auch wirklich Unteritalien bald unter römische Botmässigkeit: Kroton und Lokri 277 vor Chr., Tarent 272 vor Chr.; während Sizilien sich noch bis gegen Ende des Jahrhunderts erhielt, bis 212 vor Chr., wo Syrakus von den Römern erobert wurde. Das griechische Festland dagegen erhielt sich länger und erlebte sogar noch eine Zeit der Nachblüthe unter den Achäern und Aetolern, die (von 280 vor Chr.) nach dem Sinken der übrigen griechischen Stämme als die Letzten an die Spitze Griechenlands traten, und fällt

erst im folgenden Jahrhundert (146 vor Chr.) der unvermeidlichen Oberherrschaft Roms anheim.

Dieser geschichtliche Entwicklungsgang wird daneben in allen diesen Staaten von einem und demselben politischen Entwicklungsgange getragen, der sich bei allen in grösserer oder kleinerer Ausdehnung immer und unabänderlich wiederholt: der Wechsel der Staatsformen aus Monarchie in Aristokratie, aus Aristokratie in Demokratie, und wenn in dieser letzteren die Freiheit bis zu politischer und sittlicher Zügellosigkeit ausgeartet und der Kern der Nation entnervt ist, geht die Verfassung unter heftigen staatlichen Umwälzungen wieder über in Soldatenherrschaft und Despotie, oder endet mit Unterthänigkeit unter fremdem Regimente. Alle diese kleinen Staaten durchlaufen in der beschränkteren Dauer ihrer Existenz und nach dem engeren Umfang ihrer Kräfte gleichmässig grössere oder kleinere Bruchstücke dieser Bahn, die dann bei den grösseren Gesammtganzen, deren untergeordnete Glieder sie bilden, mit derselben Regelmässigkeit und nur in grösserer Vollständigkeit und Ausdehnung ebenfalls zum Vorschein kömmt. Denn das gesammte Griechenland sowohl, als das aus kleinstädtischen Anfängen zur Weltherrschaft sich ausdehnende Rom zeigen im Verlauf der Jahrhunderte denselben Gang, nur in grossartigerem Maasstabe.

Von dieser Strömung wird also auch Pythagoras durch seine Uebersiedlung nach Unteritalien ergriffen, und die Schicksale seines späteren Lebens sowohl, als die seiner Schule werden ganz von denen der unteritalischen Städte bestimmt, die selber wieder von jenem allgemeineren Gesetze gelenkt werden. Gegründet in der Glanzperiode Krotons wird die pythagoreische Schule auch von dessen bürgerlichen Fehden zerrüttet, lebt mit der Glanzzeit Tarents unter Archytas wieder auf, um mit der politischen Selbstsändigkeit der unteritalischen Städte fast zugleich zu erlöschen. Denn ihr letzter Vorsteher, Diodoros

Aspendios, lebt in den letzten Zeiten der italiotischen Selbstständigkeit (von 330 bis 300 vor Chr. ungefähr)[576] als Zeitgenosse des Agathokles in Sizilien, des Demetrius in Athen und des Ptolemäus in Aegypten; im Jahr 301 vor Chr. mischten sich aber schon die Römer in die italiotischen Händel, und 25 Jahre später waren Kroton, Lokri und Tarent unter römischer Botmässigkeit.

Sitten in Gross-Griechenland.

Zur Zeit aber, als Pythagoras nach Italien kam, im Jahr 510 vor Chr. G., standen diese Staaten noch auf dem vollen Gipfel ihrer Blüthe, auf der Höhe eines Wohlstandes, der fast an's Fabelhafte streift und eine Genusssucht und Ueppigkeit im Gefolge hatte, von der es schwer ist sich einen Begriff zu machen. Die heitere, gleichmässige Milde des Himmels, die Ergiebigkeit des fruchtbarsten Bodens, sowohl der Ebene längs der Meeresküste an Erzeugnissen des Ackerbaues: Getraide, Obst und Oel, als der Hügelgelände an Wein, und der inneren Gebirgsgegenden an Holz, Jagd und Weiden, dazu der unerschöpfliche Reichthum des Meeres an Fischen und Konchylien aller Art, z. B. Purpurschnecken und Austern, riefen nicht allein einen grossen Gewerbsbetrieb, einen blühenden Handel und eine ausgedehnte Schifffahrt, sondern auch einen wahrhaft phäakischen Lebensgenuss hervor. Tarent, Sybaris, Kroton, Syrakus, Agrigent, wetteiferten mit einander an Reichthum und Wohlleben. An der Spitze aller in Beidem stand um diese Zeit Sybaris. In der Mitte einer von Bergen eingeschlossenen Ebene an den Flüssen Sybaris und Kratis, dritthalb Stunden lang sich ausdehnend, war es zu Erst ein Sitz höchster Ueppigkeit. Die zahllosen Festlichkeiten mit ihren öffentlichen Gastereien machten eine wichtige Angelegenheit der reicheren Bürger aus; die Abhaltung von Gastmälern und Schmausereien war eine Ehrensache, wie anderwärts die Choregien bei den öffentlichen Spielen, und erworbene Verdienste durch

glänzenden Aufwand erhielten hier die Belohnung goldener Kränze;[577] ja auch genievolle Köche, welche ihre Kunst durch neue Gerichte erweitert hatten, erhielten Kränze und Privilegien für die ausschliessliche Verfertigung ihrer Erfindungen.[578] Und damit die von den Strapazen des Tages Ermüdeten nicht zu frühe aus der Nachtruhe aufgestört würden, waren alle lärmenden Gewerbe ausserhalb der Stadt verlegt, ja sogar die Hähne waren verbannt.[579] Da die Morgen und Abende, wegen der plötzlich eintretenden kühlen Seewinde, für ungesund galten, so war das Frühaufstehen ohnehin nicht Sitte und vornehme Leute konnten sich rühmen, dass sie seit langen Jahren die Sonne nicht hätten auf- und untergehen sehen.[580] Der Luxus in Häusern und Landgütern mit Schattengängen und kühlen Grotten, in Gärten und Weinkellern war dem Allem gemäss;[581] die Masse der Bedienung und Sklaven ungeheuer; — führte doch der Sybarite Smindyrides, als er zu Klisthenes, dem Herrscher von Sikyon, in seinem eigenen Fünfzigruderer auf die Brautschau ging, allein eine ganze Schaar von Sklaven: Köche, Jäger und Vogelsteller mit sich;[582] — ja selbst ihre raffinirte Liebhaberei an Zwergen und maltesischen Schooshündchen wird erwähnt.[583] Der Kleideraufwand war nicht geringer. Die Knaben bis zum Jünglingsalter trugen Purpurkleider und Goldgeschmeide in den Haarflechten[584] und kostbare, feine milesische Gewänder trug man allgemein.[585] Wie hoch aber die Luxus- und Kunst-Industrie um diese Zeit schon gestiegen war, beweist das kunstreich gewobene Gewand, das der Sybarite Alkisthenes einst, wie Aristoteles berichtet,[586] in einer Panegyris beim Tempel der Hera auf dem nahegelegenen lakinischen Vorgebirge, wohin alle Italioten zusammenströmten, in öffentlicher Ausstellung bewundern liess. Es war ein Purpurgewand, 15 Ellen gross, in der Mitte mit einer Gruppe von sechs Göttern: Zeus, Hera, Themis, Athena, Apollon, Aphrodite, umgeben von einem Kranz orientalischer Thierarabesken, persischen

und susischen; in den vier Ecken das Bildniss des Besitzers Alkisthenes und die Stadt Sybaris. Es hatte einen solchen Werth, dass es später, als es in die Gewalt des älteren Dionys fiel, von diesem an die Karthager um den fabelhaften Preis von 120 Talenten, d. h. von 165,000 Thalern verkauft wurde. Sogar der Kriegsdienst wurde ihnen eine Veranlassung zu Luxus und Schaugepränge. Die Reiter, bei den Griechen immer die reicheren Bürger, prangten in safranfarbigen Prachtgewändern[587] und die Pferde waren abgerichtet, nach dem Klange der Musik künstliche Tanzweisen auszuführen;[588] sie hatten, wie wir sagen würden, ihre Pferde zum Carrousel-Reiten abgerichtet. Ja sie waren so übermüthig und reich, dass sie versuchen konnten, mit den olympischen Spielen in Wettkampf zu treten, indem sie gleichzeitig mit jenen beim Tempel der lakinischen Hera glänzendere und mit reicheren Preisen ausgestattete auf eigne Kosten abhielten.[589] Die durch einen solchen Luxus hervorgebrachte üppig weichliche, aber auch übermüthig witzige und witzelnde Sinnesweise bezeugen viele überlieferte Anekdoten; wie z. B. jene Aeusserung eines Sybariten in Sparta über die spartanische Tapferkeit: „bei einer so erbärmlichen Lebensweise wundere er sich nicht, dass sie den Tod suchten.“[590] Oder jene Geschichte von einem Sybariten, der, um mit seinem Pferd von Sybaris nach Kroton zu kommen, nicht einfach hinritt, sondern für sich und das Pferd ein Schiff miethete, worin er dem Pferd nicht eine Streu, sondern Polsterdecken ausbreiten liess, damit es bequem ruhen könne; dagegen einem der Begleiter auf seine Bitte, nachkommen und einsteigen zu dürfen: er habe schon mit dem Fährmann verabredet, dass er nahe am Land schiffe — spöttisch erwiederte: „neben dem Land herzuschiffen, dazu habe er keine Lust, wenn Er aber neben dem Meere hergehen wolle, dagegen habe er Nichts.“[591] Oder die grob witzige Abweisung, die jener Smindyrides gab, als er bei einem Gastmahl des

Klisthenes allein einen Polster einnahm und von einem Späterkommenden gebeten wurde, ihn bei sich liegen zu lassen: „Er sei hierher gekommen, um bei der Braut zu liegen, und wenn nicht, allein.“[592] Sybaritische Geschichten und Witzreden waren daher noch bei den späteren Griechen allgemein im Schwang,[593] ein die Stadt selbst lang überdauernder Nachhall ihres einstigen hohen Rufes und tonangebenden Vorranges.

Neben Sybaris waren aber auch die Krotoniaten durch Ueppigkeit, wenn auch vielleicht nicht in gleich hohem Maasse, berüchtigt,[594] und Justin sagt ausdrücklich,[595] dass sie erst durch Pythagoras derselben entrissen worden seyen. Und in der That melden die Nachrichten, dass Pythagoras dort einer grossen, im ehelichen Leben eingerissenen Lockerheit der Sitten ein Ende gemacht, und geradezu als Sitten-Verbesserer aufgetreten sei. Jedenfalls aber beweist die grosse Zahl der krotonischen Olympiasieger, dass die Gymnastik zu Kroton in hohem Flor stand, die Ueppigkeit also noch nicht bis zur Verweichlichung gediehen war.

Die Sikelioten dagegen standen den Sybariten an Reichthum, Prachtliebe und Genusssucht nicht nach, sondern übertrafen sie, wo möglich, noch. Syrakus und Agrigent, an Grösse und Macht den italiotischen Städten überlegen, thaten es ihnen auch an Luxus zuvor. Die sikelischen Tafeln waren in ganz Griechenland berüchtigt,[596] und die erhaltenen Fragmente des Epicharmos, des Schöpfers der sizilischen Komödie, von denen wir zu einem grossen Theile nur wegen der in ihnen aufgezählten Leckerbissen Kunde haben, geben uns einen hinreichenden Begriff von dem sizilischen Wohlleben, besonders in jener glücklichen Zeit der endlich gewonnenen Ruhe in Griechenland und Sizilien nach Beendigung der Perserkriege und der Besiegung der Karthager, wo, wie Diodor sagt,[597] ein allgemeiner Friede mit Festversammlungen und Kampfspielen, und Opferfeiern, und was sonst zur Glückseligkeit

gehört, überall gefeiert worden. Von dem Wohlstande Agrigents zur Zeit des Empedokles erzählt Diodor Wunderdinge; wie wenn z. B. ein Bürger der Stadt einst bei stürmischer Witterung 500 Reiter aus Gela bei sich beherbergen und für alle aus seinen Vorräthen Ober- und Unterkleider hervorholen konnte; oder wenn er vom Weinkeller desselben Mannes berichtet, er habe 300 Fässer enthalten, aus Stein gehauen von 100 Eimern jedes, und einen gemauerten Behälter daneben von 1000 Eimern, aus dem der Wein in die Fässer floss.[598]

Und ganz ähnliche Dinge werden auch von den Tarentinern aus ihrer Blüthezeit berichtet, nur in noch materiellerer Art. „In jedem Monate habe es allgemeine Opferfeste gegeben und öffentliche Schmausereien; die Menge der Privatleute hätte aber auch alle Tage Zusammenkünfte gehabt und Trinkgelage,[599] bei denen man schon früh Morgens gezecht habe und Mittags berauscht gewesen sei;[600] ja Plato lässt eine seiner Personen sagen,[601] er habe einst in Tarent an den Dionysien die ganze Stadt betrunken gesehen. Bei den Tarentinern habe daher die Ansicht geherrscht,[602] „die andern Menschen verlören ihr Leben im Erwerben der Mittel, um künftig zu leben; sie allein genössen sogleich das Leben: sie lebten wirklich und in der Gegenwart.“

Was demnach die Alten von der Schwelgerei der Gross-Griechen erzählen, — so viel Uebertreibung vielleicht auch dem Einzelnen beigemischt seyn mag, — beweist doch das Vorhandenseyn einer wirklichen und sehr weit gehenden Sitten-Verderbniss, und man sieht nun ein, warum diese Staaten trotz der Gunst ihres Klimas und Bodens so schnell zu Grunde gingen, und einem nüchternen und abgehärteten Volke, wie es die Römer in ihren guten Zeiten waren, so rettungslos zur Beute wurden. Auch muss man diese sittlichen Zustände wohl im Auge haben, wenn man die Strenge der alten Sittenlehrer

begreifen, und namentlich die sittlichen und religiösen Triebfedern richtig würdigen will, welche Pythagoras glaubte in Bewegung setzen zu müssen, um aus seinen Schülern inmitten solcher Umgebungen jene strengen und enthaltsamen Männer zu bilden, welche das Alterthum bewunderte. Die sittlichen Maximen, die in den „Goldenen Sprüchen" der Pythagoräer aufgestellt werden, sind dann etwas mehr, als blosse Gemeinplätze, wofür die Weisheit der neueren Kritiker sie erklären wollte.

Mit einer solchen Zügellosigkeit der Sitten musste naturgemäss ein gleich zügelloses politisches Partheitreiben verbunden sein; denn wie sollten Gesetz und Gottesfurcht Kraft besitzen, wo ihnen der gemeinsame Boden, das Band der Sitte, entzogen war? Wir werden daher alle diese Staaten schon in den nächsten Zeiten an inneren Umwälzungen leiden sehen. Kroton, Tarent, Syrakus bewahrten zwar noch ihre alte aristokratische Verfassung; zum Theil noch mit monarchischen Staatsformen; Agrigent, Rhegion und Sybaris hatten aber schon ihre Tyrannen, bei allen aus inneren Partheikämpfen hervorgegangen. Diese inneren Partheifehden, der Kampf zwischen Aristokratie und Demokratie, ergreift der Reihe nach alle diese Städte, und Sybaris als die jetzt bedeutendste, blühendste, bevölkertste und reichste aller dieser Städte, die erste des damaligen Griechenlands, beginnt den Reigen. Hier herrschte jetzt Telys in Folge der schon vorausgegangen Kämpfe, bei denen es sogar zu Mord und Blutvergiessen gekommen war, wie z. B. bei einem solchen, der an den öffentlichen Spielen bei dem Tempel der Hera Lakinia, über eine unbedeutende Ursache, den Gesang eines Kitharoden, ausbrach und dem unschuldigen Veranlasser das Leben kostete, da dieser, beim Beginn des Handgemenges zum Altare der Hera flüchtend, dort ohne Scheu vor dem Heiligthume getödtet wurde. Dieser Vorfall musste ausserordentliches Aufsehen erregt haben; denn als die Sybariten sich wegen Sühnung nach Delphi wandten, verweigerte ihnen die

Pythia eine Antwort, und wies ihren Abgesandten aus dem Tempel:[603]

„Weiche vom Dreifuss zurück! Noch trieft von den blutigen Händen
„Mord dir, welcher dich bannt von meiner felsigen Schwelle.
„Fort, dir sprech' ich nicht Recht! Den Diener der Musen erschlugst du
„Vor der Hera Altar, der Götter Vergeltung nicht achtend.
„Aber unabwendbar und unausbleiblich erreichet
„Rächende Strafe die Frevler, und wären sie Söhne des Zeus selbst.
„Ja, auf ihre Häupter und auf die Häupter der Kinder
„Fällt sie, und Leid auf Leid wird ihre Wohnungen treffen."

So lautete das erzürnte Orakel, dessen Abweisungsworte als herbster Schimpf der Sybariten sprichwörtlich wurden. In der darauf folgenden Zerstörung von Sybaris erblickten daher die Zeitgenossen nur die Erfüllung dieses Orakels. Aehnliche Bürgerfehden, aus denselben Kämpfen derselben Partheien hervorgehend, nur in weit heftigerem Grade und in weit grösserer Ausdehnung, werden wir bald in ganz Gross-Griechenland ausbrechen, und diese jetzt so glückberauschten Staaten ganz zerrütten sehen.

Ankunft in Unteritalien.

Dies waren also die Zustände Gross-Griechenlands, in welche Pythagoras jetzt bei seiner Ankunft in Unteritalien eintrat. In Sybaris landete er, wie es scheint, denn die alten Berichterstatter lassen ihn erst von Sybaris nach Kroton reisen. Seine betagte Mutter, — wenn einer alten Nachricht zu trauen ist,[664] — sein gleichnamiger Schüler Pythagoras, des Eratokles Sohn, und seine beiden Sklaven: Aristäos und der Thraker Zamolxis machten wohl seine ganze Reisegesellschaft aus. Da Sybaris um diese Zeit die blühendste Stadt in Unteritalien war, so liegt der Grund nahe, weshalb er sich zuerst dorthin wandte; eben so aber auch, weshalb er bald nach Kroton weiter ging. Denn in Sybaris konnte er bei der üppigen und leichtfertigen Sinnesweise der Bewohner für seine Pläne unmöglich einen Boden finden, während in Kroton wenigstens die Jugendbildung noch unverdorbener seyn musste, da die Pflege der abhärtenden Leibesübungen, nach griechischer Sitte ein Haupttheil der Erziehung, dort in so hoher Blüthe stand. Auch war wohl im Allgemeinen in Kroton eine grössere Empfänglichkeit für die Wissenschaft vorauszusetzen, da sich jetzt eine Aerzteschule dort befand, die sich um Demokedes, den gewesenen Leibarzt des Königs Darius, gebildet hatte und von ihm ihren Glanz empfing. Demokedes war ein geborener Krotoniate, denn schon sein Vater Kalliphon, ein Priester des Asklepios zu Knidos, hatte sich nach Kroton übergesiedelt und hier die Heilkunst ausgeübt. Durch das väterliche Ge-

schäft in Kroton selber zum Arzt gebildet, war er, wie Herodot erzählt,[665] der strengen Zucht seines jähzornigen Vaters entflohen und in Aegina als Arzt aufgetreten und hatte, obgleich von Geldmitteln entblösst und alles sonst gewöhnlichen Geräthes zur Ausübung seiner Kunst entbehrend, — die griechischen Aerzte waren zugleich Chirurgen, — doch schon sogleich im ersten Jahre die bedeutendsten dortigen Aerzte so sehr übertroffen, dass ihn die Aegineten im zweiten Jahre mit einem Gehalt von einem Talent, d. h. von 1350 Thalern aus Staatsmitteln öffentlich anstellten. Schon im darauf folgenden dritten Jahre hatte er einen solchen Namen, dass ihn die Athener gegen einen Gehalt von 100 Minen, d. h. 2200 Thalern nach Athen beriefen, und im nächsten vierten Jahre zog ihn Polykrates an seinen Hof nach Samos und gab ihm einen Gehalt von zwei Talenten, d. h. von 2700 Thalern. Seine wechselnden Lebensschicksale bis zu seiner Erhebung zum Leibarzte des persischen Königs nach einer Kur, in welcher er die geschicktesten ägyptischen Aerzte übertraf, wurden schon früher erzählt, ebenso wie seine Flucht vom persichen Hofe und seine Rückkehr nach seiner Vaterstadt. Dass ein Mann von solchem Ruf eine Schule um sich bildete und die krotonischen Aerzte durch seinen Namen zu hohem Ansehen brachte, begreift sich leicht. Und in der That berichtet Herodot, dass die krotonischen Aerzte in ganz Griechenland bald für die ersten galten, und die älteren Aerzteschulen der Asklepiaden, an den Heiligthümern des Asklepios in Kos, Knidos, Rhodos und Kyrene so sehr überflügelten, dass nur die kyrenäischen Aerzte ihnen an Rang nahe kamen, denn sie galten für die zweiten. Das Ansehen der krotoniatischen Schule war schon um diese Zeit so gross, dass fremde Aerzte, die bereits auswärts einen Namen hatten, nach Kroton kamen, wie z. B. Elothales von Kos,[666] der Leibarzt des Dynasten Skythes von Zankle, mit seinen beiden Söhnen, Epicharmos und Metrodoros, beide nachmals als ausübende

Aerzte und ärztliche Schriftsteller bekannt und Epicharmos insbesondere auch noch als erster sizilischer Lustspieldichter berühmt; Elothales hielt sich jetzt in Kroton auf, offenbar um seine Söhne hier in der Heilkunst sich ausbilden zu lassen. Es entstand demnach hier in Kroton die erste von dem bisherigen priesterlichen Verbande mit den Asklepiostempeln freie ärztliche Schule, und in ihr, verschieden von dem bisher üblichen blos praktischen Heilverfahren, die erste ärztliche Theorie, gegründet zunächst, wie sich von selbst versteht, auf die in der Praxis gewonnene Beobachtung und Kenntniss der Krankheitsfalle und der chirurgischen Operationen, zugleich aber auch, — und dies ist eine wichtige Thatsache für die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie, — verbunden mit einem allgemeineren religiös philosophischen Ideenkreise, den Demokedes während seines Aufenthaltes im Auslande sich angeeignet hatte: dem am persischen Hofe und im ganzen persischen Reiche unter dem besonderen Schutze des Darius jetzt in unbestrittener Autorität herrschenden zoroastrischen Ideenkreise, mit seiner religiös-philosophischen Lehre von den beiden sich bekämpfenden Principien, dem persischen Dualismus. Denn gleich die erste Theorie aus der krotoniatischen Schule, in der Schrift des Krotoniaten Alkmäon *περὶ φύσεως*, ist auf diesen Dualismus einander entgegengesetzter Principien gebaut: „zwiefach ist die Menge der menschlichen Zustände", so lautet der Fundamentalsatz dieser Theorie;[607] womit Alkmäon, wie Aristoteles erklärend hinzufügt, die Gegensätze meine, weil entgegengesetzte Kräfte die Principien der Dinge seien. Die Schrift des Alkmäon ist aber als ein um so reineres Denkmal von der ärztlichen Theorie der krotoniatischen Schule zu betrachten, als sie in den noch erhaltenen Fragmenten keine nachweisbaren Spuren der streng pythagoreischen Lehre enthält, obgleich sie dreien Männern gewidmet ist,[608] die nachher als Freunde und Anhänger des Pythagoras genannt werden: einem

nicht weiter bekannten Bathyll aus Posidonia, einem als Mathematiker erwähnten Leo von Metapont, und einem Krotoniaten Brontinos, der nach den überlieferten Titeln mehrerer Schriften ebenfalls Arzt war, und also wohl auch der ärztlichen Schule seiner Vaterstadt angehörte. Dass aber der Ruf des Demokedes und der krotoniatischen Aerzteschule dem Pythagoras, der ja zu einer und derselben Zeit mit Demokedes in Babylon gelebt hatte, — nicht erst jetzt in Sybaris zum ersten Male werde zu Ohren gekommen seyn, versteht sich fast von selbst.

Von dem Aufenthalt in Sybaris wird Nichts berichtet; dagegen aus der Reise von Sybaris nach Kroton hat sich noch die Erzählung erhalten,[609] dass Pythagoras unter Wegs, die gewöhnliche Strasse längs dem Meeresgestade hinziehend, auf Fischer gestossen sei, die im Begriffe gewesen, ihre ausgeworfenen Netze heraufzuziehen, und dass er ihnen den Ertrag ihres Zuges abgekauft habe, um den gefangenen Fischen Leben und Freiheit zu schenken und sie wieder in's Meer zurückwerfen zu lassen. Dieser an sich unbedeutende Vorfall, im Sinne des Pythagoras und bei seinem Glauben an die Seelenwanderung eine fromme Handlung, ein durch den Wink des Zufalls herbeigeführtes wohlthätiges Werk, muss seiner anscheinend zwecklosen Wunderlichkeit wegen ein gewisses Aufsehen gemacht haben, da er trotz seiner Unbedeutendheit von mehreren Berichterstattern in unabhängiger Weise erwähnt wird. Für uns erhält die Erzählung nur dadurch ein gewisses Interesse, dass sie die Entstehung der an den Pythagoras geknüpften Wunderlegenden nachweist, indem ein Theil der Berichterstatter die Sache ganz einfach in der mitgetheilten Form überliefern, während andere sich bemühen, durch Zusätze und Ausschmückungen, wie z. B. dass Pythagoras die Zahl der gefangenen Fische vorausgesagt habe u. dgl. m., ihre Alltäglichkeit in's Wunderbare zu erheben, um sie für den Ruf eines so ausserordentlichen Mannes angemessener und würdiger zu machen.

Ankunft in Kroton.

So kam Pythagoras nach Kroton, wo er, wie aus dem Zusammenhang einer anderen Nachricht [610] hervorgeht, in dem Hause des obenerwähnten Arztes Brontinos, eines nachmaligen Anhängers und Freundes, gastliche Aufnahme gefunden haben muss. In Kroton erwarb er sich sogleich bei seinem ersten Auftreten einen fast unglaublichen Beifall. Die ausführlichen und bis in's Einzelnste genauen Nachrichten, die uns dies berichten, rühren von Dikäarch, dem berühmten und gelehrten Schüler des Aristoteles, her. „Wie Dikäarch berichtet," so schreibt Porphyr,[611] — „trat Pythagoras nach seiner Landung in Italien zu Kroton auf, als ein Mann, der nicht blos durch seine grossen Reisen ausgezeichnet war, sondern auch seiner eigenen Begabung nach vom Glücke trefflich ausgestattet; denn er hatte eine vornehme und hohe Gestalt, verbunden mit der grössten Anmuth und Würde in Rede und Charakter und überhaupt im ganzen Benehmen." Sein Ruf und seine Persönlichkeit waren also nach Dikäarchs Angabe die nächsten Ursachen seines günstigen Erfolgs. Dies ist natürlich genug und begreift sich leicht. Von dem immer sich gleichen, würdevollen Ernste des Pythagoras sprechen auch Andere unter den Alten, z. B. Cicero,[612] und von dem Einfluss, den er dadurch über die Gemüther erlangte, erzahlt Plutarch.[613] Mit dieser ungewöhnlichen Persönlichkeit war aber auch zugleich eine seltene Gabe der Beredsamkeit verbunden, und diese war es, welche die für ihn schon günstige Stimmung vollends zum Enthusiasmus anfachte. „Die

Bürgerschaft von Kroton," fährt Dikäarch fort, „wurde so günstig für ihn gestimmt, dass, nachdem Pythagoras durch eine grosse und schöne Rede an die Jünglinge die Gewogenheit des Rathes der Alten für sich gewonnen, er hernach auf dessen Ersuchen auch noch eine Ermahnung an die Jugend: die aus der Schule zu ihm strömenden Knaben, — und endlich auch noch eine an die Frauen gehalten habe, denn auch eine Versammlung der Frauen sei für ihn zusammenberufen worden." Diese verschiedenen Reden finden sich nun auch noch in einem Auszuge bei Jamblich, zwar ohne Angabe der Quelle, aber wie ausdrücklich bemerkt wird,[614] ebenfalls aus der Ueberlieferung herrührend. Schon Meiners, trotz seiner sonstigen Zweifelsucht, führt sie nicht ohne grosse Wahrscheinlichkeit auf denselben Dikäarch zurück, dem wir auch die obigen Nachrichten verdanken. Die Reinheit der Sprache und des Styles, welche diese Reden auszeichnet, sprechen allerdings für diese Annahme, und machen es höchst unwahrscheinlich, dass sie das Geistes-Erzeugniss eines Späteren, etwa Jamblichs selber, seyen; denn sie übersteigen in jeder Beziehung den Gesichtskreis und die Fähigkeiten dieser jüngeren Zeit. Dikäarch erschien schon früher im Gegensatze zu Aristoxenus dem Musiker, und ebenfalls einem Schüler des Aristoteles, als einer der genaueren und sorgfältigeren Berichterstatter. Wir sahen, dass diese Genauigkeit darauf beruhte, dass dem Dikäarch schon zugänglich gewordene Aufzeichnungen und Denkwürdigkeiten von Pythagoreern zu Gebote standen, während Aristoxenus, ein sonst ebenfalls hochgeschätzter und von Cicero gepriesener Schriftsteller, seine Nachrichten aus der Sage und der mündlichen Mittheilung schöpfte. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit oder gar die Möglichkeit der überlieferten Nachrichten lässt sich also nicht in Frage stellen. Aber auch die Aechtheit der Reden lässt sich kaum bezweifeln; und selbst ein so eingenommener und vorurtheilsvoller Kopf, wie Meiners, der sich

durch seine Verwerfung der geschichtlichen Aufzeichnungen aus der pythagoreischen Schule die Möglichkeit so genauer und in's Einzelne gehender Nachrichten, streng genommen, abschneidet, lässt sie doch inkonsequenter Weise, mit einer bei subjektiven Kritikern nicht seltenen Unterordnung ihrer Grundsatze unter den Eindruck eines vagen Gefühls, für alt und ächt gelten, und überhäuft sie mit Bewunderung. Und nichtsdestoweniger sind sie so fremdartig, und geben uns ein von den gewöhnlich herrschenden Vorstellungen über Pythagoras und das griechische Leben so abweichendes Bild, dass sie selbst einen uneingenommenen und nüchternen Alterthumsforscher stutzig machen könnten. Denn sie stellen den Pythagoras dar als öffentlich auftretenden Sittenlehrer, und lassen ihn sprechen im Geiste einer glaubensernsten Gottesfurcht und einer aus ihr hervorgehenden streng frommen Gesinnung. Es sind Predigten; Predigten unter Hellenen, im sechsten vorchristlichen Jahrhundert; die ältesten Proben geistlicher Beredsamkeit! Trotz dieser Fremdartigkeit aber entdeckt eine schärfere Untersuchung in diesen Reden so sprechende und feine, mit den geschichtlichen und persönlichen Verhältnissen so übereinstimmende Züge: sie tragen das Gepräge einer unmittelbar aus der Erinnerung stattgefundenen Aufzeichnung so unverkennbar an sich, — sie sind mit so viel Klugheit und Menschenkenntniss auf die Gunst-Erwerbung nicht blos der unmittelbaren Zuhörer, sondern auch der weiteren Kreise berechnet, — sie zeigen so viel psychologische Wahrheit, so geschickt eingeflochtene, speciell lokale Beziehungen, so treffende Anspielungen auf Dogmen des ägyptischen, dem Pythagoras so vertrauten, den Hellenen aber so ungewöhnlichen Glaubenskreises, — dass alle Einwürfe gegen ihre geschichtliche Aechtheit verstummen müssen, und der Gedanke an Erdichtung, selbst von Seiten eines so begabten Mannes wie Dikäarch, gar nicht aufsteigen kann. In der That, diese Reden erscheinen selbst noch in ihren kurzen Auszügen als solche Meister-

werke von Volksbearbeitung: so voller argumenta ad hominem, dem Zwecke, der erreicht werden sollte, und dem jedesmaligen Zuhörerkreise so angepasst, — sie verrathen einen so überlegenen, seiner Herrschaft über die Gemüther so bewussten Geist, — sie liegen dabei von dem später ausgebildeten hellenischen Ideenkreise, zumal von dem eines Denkers aus der aristotelischen Schule, so weit ab, sie sind so einfach und so alterthümlich, dass sie nicht einmal durch einen Dikäarch dem Pythagoras in den Mund gelegt seyn können.

Zugleich aber erklären die Reden selbst, wie Pythagoras zu der so befremdenden Stellung eines Sittenverbesserers kam; denn sie weisen nach, wie ihn erst die Umstände in diese von ihm selbst wohl unvorhergesehene Rolle hineindrängten. Bei der ersten Rede, die Pythagoras wenige Tage nach seiner Ankunft in einem Gymnasium, einer Ringschule, vor dem Kreise der dort versammelten Jünglinge hielt,[615] hatte er offenbar nur den Zweck, sich bei der Jugend als Lehrer der Wissenschaft bekannt zu machen, und sie zum Besuch seiner Lehr-Vorträge anzuregen, indem er ihnen das Streben nach Geistesbildung als einen der wichtigsten Bestandtheile ihres gesammten Pflichtenkreises an's Herz zu legen suchte.

Zu dem Ende begann er mit der ersten und höchsten Pflicht der Jugend: der Pietät gegen das Alter und insbesondere gegen die Eltern, indem er, „durch eine Einleitung über den Vorrang alles Früheren, Bejahrteren vor dem Späteren, Jüngeren, sowohl in der Natur als im Leben, im Weltall wie im Staat, bei Göttern wie bei Menschen“ — die Ehrfurcht erheischende elterliche Würde in's Licht setzte, und dann den Dank hervorhob, den wir ihnen schulden; sowohl weil sie die Urheber unsers Lebens sind: „welchen Dank würde ein Verstorbener dem wissen, der ihn wieder in's Leben brächte; — als auch der unausgesetzten Wohlthaten wegen, die sie uns erzeigten, —

sogar schon vor unserer Geburt, und so, dass auch unser späteres Lebensglück mittelbar ihr Werk ist, während wir doch, — im Sinne jener strengen Begriffe von elterlicher und insbesondere väterlicher Gewalt, welche das gesammte Alterthum theilte, gar kein Recht gegen sie haben. Die Götter selbst gestehen den Eltern eine ihrer eigenen Verehrung gleichkommende zu, da die Eltern es sind, welche uns die Verehrung der Götter lehrten. Ja so gross ist die elterliche Würde, dass der höchste aller Götter, Zeus, schon von Homer das Ehrenprädikat eines Vaters der Götter und Menschen erhält, und so hoch der Werth der den Eltern gebührenden Verehrung, selbst in den Augen der höchsten Götter, dass Zeus und Hera Jedes ein Kind, jener die Athena, diese den Hephästos allein geboren hätten, um dadurch die kindliche, zwischen Vater und Mutter getheilte Verehrung, in sich, auf Eine Person vereinigt, zu empfangen. In dieser Pietät gegen das Alter möchten sie sich, da eine von den Unsterblichen selbst hergenommene Entscheidung zugestandener Massen das höchste Gewicht habe, ihren Stadt-Gründer und -Heros, Herakles, zum Muster nehmen, der aus Gehorsam gegen einen nur wenig Aelteren seine berühmten 12 Arbeiten unternommen, und seinem Vater zu Ehren als Siegesfeier ihrer Vollendung die olympischen Spiele gestiftet habe.“ Man sieht, Pythagoras argumentirte ad hominem aus dem seinen Zuhörern geläufigen, national-religiösen und sagengeschichtlichen Glaubenskreis; ganz wie ein religiöser Redner unserer Tage seine Argumente dem herrschenden religiösen Ideenkreis der Gegenwart entnimmt; und so wunderlich und fremdartig auch ein Theil dieser Argumentation für uns Jetztlebende lautet, für die jener Glaubenskreis fern steht, und insbesondere den Nimbus der Heiligkeit verloren hat, so lässt sich doch die Wirksamkeit der eingemischten religiösen Gründe bei den damaligen Zuhörern recht wohl begreifen.

Nun ging Pythagoras zu den Pflichten der jungen

Leute in den weiteren Kreisen des geselligen Lebens über. „Er hiess sie, sich gegen Freunde so zu betragen, dass sie niemals Feinde, — und gegen Feinde so, dass sie baldigst Freunde würden; und in der Ehrerbietung gegen das Alter ihre Gesinnungen gegen ihre Väter, und in der Menschenliebe gegen die Uebrigen ihre Umgangsweise gegen ihre Geschwister an den Tag zu legen. Dann sprach er von der Sittsamkeit und Zucht, und bemerkte, dass gerade das Jünglingsalter die ersten Proben des Charakters ablege, weil in diesem Alter die Begierden ihre Stärke erreichten; und dass zwar Sittsamkeit und Zucht die einzige Tugend sei, deren Aneignung allen Altern: dem Kind und und den Bejahrteren, der Jungfrau, den Frauen gleichmässig zukomme, den Jünglingen aber am allermeisten. Dabei sei sie die einzige, die zugleich das Wohl des Körpers wie das der Seele umfasse, da sie nicht blos die Gesundheit bewahre, sondern auch den Sinn für alle edleren Bestrebungen. Das werde noch klarer durch die Betrachtung des gegentheiligen Fehlers. Denn durch die Zügellosigkeit Einzelner hatten sich die vor Troja mit einander kampfenden Griechen und Barbaren auf beiden Seiten alle ihre Unfalle zugezogen, die Griechen durch den Agamemnon, die Trojaner durch den Paris. Der Frevel des Paris, den zuchtlosen Raub der Helena habe das delphische Orakel mit 10jahriger Strafe gerächt, mit der Belagerung und Eroberung Trojas; einen andern noch ruchloseren Frevel aber, den des Ajax, des Stammes- und Stadt-Heros der benachbarten Lokrer, die bei der Einnahme von Troja verübte Schändung der Kassandra im Heiligthum der Athene selbst, habe der pythischen Gott sogar mit tausendjahriger Sühne belegt; denn die Lokrer müssten noch fortwahrend zwei Jungfrauen zum Tempeldienste der ilischen Athene entsenden.“ Dies war also eine förmliche, sehr ernste Sittenpredigt, deren Argumentation, durch Beispiele aus der allbekannten hellenischen Sagengeschichte belegt, durch ihre Verknüpfung

mit der unmittelbaren Gegenwart in nächster Nähe und durch die Einflechtung der höchsten religiösen Autorität, des delphischen Orakels, ihre eindringende Wirkung nicht verfehlen konnte; die Argumentation selbst beruht auf lauter streng richtigen, zum Theil selbst feinen sittlichen Wahrheiten, und wird für uns nur dadurch auffallend, dass wir hier Dinge als reale Geschichte behandelt sehen, die wir nach unsern gewöhnlichen Schulvorurtheilen in's Gebiet der blossen Dichtung und Fabel zu verweisen gewohnt sind.

Zuletzt endlich schloss Pythagoras mit der Pflicht der Geistesbildung. „Es sei ein Widerspruch, dass man die Einsicht bei Allem als das Wichtigste betrachte, und doch weder Zeit noch Mühe auf ihre Erlangung verwenden wolle. Während die Körperbildung den gewöhnlichen Freunden gleiche, die bald abtrünnig würden, so dauere die Geistesbildung, wie ein ächter Freund, bis zum Tode aus, ja sie verschaffe Manchen noch über den Tod hinaus unsterblichen Nachruhm. Zugleich wies er an geometrischen Forschungen und an Lehrsätzen nach, wie die geistige Bildung die zum Gemeingut gewordene höhere Geistesbegabung der in jeder Gattung zu den Ersten gehörenden Männer sei; denn was diese erdacht und erfunden, das gerade diene den Andern als Mittel und Stoff zur Bildung. Und gerade sie sei ihrer Natur nach vorzugsweise mittheilbar; denn während andere Vorzüge: Stärke, Schönheit, Gesundheit, Männlichkeit gar nicht mitgetheilt werden könnten, — andere, wie Reichthum und Herrschergewalt, nicht ohne eigenen Verlust, — so sei das Wissen das Einzige, das von einem Anderen empfangen werden könne, ohne dass der Geber desshalb im Mindesten weniger besitze. Gleicher Weise, jene Besitzthümer alle sich anzueignen, stehe nicht in der Macht eines Jeden; Bildung aber könnten sich Alle nach freier Wahl erwerben. Geistesbildung gebe ein rechtmässiges und anerkanntes Uebergewicht in allen öffentlichen Angelegenheiten; Geistesbildung begründe den Vorrang der Menschen vor den

Thieren, der Hellenen vor den Fremden, — ein nicht streng geschichtliches Zugeständniss für den griechischen Nationalstolz, — der Freigeborenen vor den Sklaven, der Denkenden und Wissensliebenden (Philosophen) vor den Massen. So hoch stehe aber diese geistige Bildung über der körperlichen, dass während in der jüngst vergangenen Zeit ihre Eine Stadt, Kroton, zu Olympia sieben Sieger im Wettlauf auf Einmal aufzustellen vermocht, — Anspielung auf den bekannten ruhmreichen siebenfachen Sieg der Krotoniaten bei den olympischen Spielen, — ganz Griechenland zusammen nur sieben Weise aufzuzeigen gehabt. Jetzt aber, in der Zeit, wo Er lebe, sei nur ein Einziger vorhanden, der durch Wissensliebe (φιλοσοφία) vor Allen hervorrage." Denn, fügt der Berichterstatter hinzu, mit dem Namen eines Wissensliebenden, statt mit dem eines Weisen, bezeichnete Pythagoras sich selber.

Man wird wohl zugeben, dass selbst nach diesem auf uns gekommenen kurzen Auszuge die Rede ein Meisterstück war, in welchem Pythagoras seine Zuhörer an allen empfänglichen Seiten ergriff und fesselte. Der Gegenstand selbst, die Erinnerung an die für jeden wohlerzogenen und unverdorbenen Jüngling heiligsten Pflichten, der Pietät gegen die Eltern und das Alter überhaupt, die Ermahnung zu Wohlwollen, Zucht und Sittsamkeit, die Aufforderung zur Geistesbildung, als welche die Pforten zum Nahruhm aufschliesse, zur Theilnahme am öffentlichen Leben befähige und berechtige und eine der Ursachen der Nationalehre gegenüber dem Auslande sei, verstärkt durch Motive aus dem religiösen Glaubenskreis und der nationalen Geschichte, — dazu Gedanken-Wendungen, die selbst heut noch original und überraschend sind, wie jene Vergleichung der kindlichen Dankbarkeit mit der eines vom Tode Auferweckten, oder die Auffassung der geselligen Pflichten als eine ausgedehntere Anwendung der Familientugenden, oder jene Charakterisirung der Geistesbildung als eines Mitgenusses an den Denk-Ergebnissen der ausgezeichnetsten

Geister, — und ein solcher Vortrag endlich unterstützt durch eine einnehmende und würdevolle Persönlichkeit, die noch in der vollen Kraft der Mannesjahre befindlich, doch schon mit der Autorität des beginnenden Greisenalters ausgestattet war, — Pythagoras stand jetzt in seinem sechzigsten Jahre, — Alles dies, verbunden mit der Neuheit eines solchen Auftretens überhaupt, musste auf die versammelte Jugend einen, zuerst vielleicht befremdenden, dann aber hinreissenden und unwiderstehlichen Eindruck hervorbringen. Und mit welcher Feinheit war dieser Eindruck auf die Persönlichkeit des Redners zusammengedrängt, der sich am Schlusse der Rede nach der Erwähnung jener allbekannten und hochgefeierten sieben Weisen des vorhergegangenen Menschenalters als ihren einzigen jetzt lebenden Nachfolger in der Liebe zur Wissenschaft mit stolzer Bescheidenheit hinstellt. Man müsste das menschliche Gemüth und insbesondere das der leicht entzündlichen Jugend nicht kennen, wenn man über die unterjochende Wirkung einer so scharf und bestimmt ausgesprochenen Selbstschatzung auch nur einen Augenblick im Zweifel seyn wollte. Die gefahrliche schmale Gränzlinie zwischen dem Lächerlichen und Erhabenen, auf der ein solches Auftreten sich bewegte, war mit ruhiger Sicherheit durchschritten und ein enthusiastischer Erfolg war errungen. Bedenkt man nun noch die ausserordentliche Klugheit und Menschenkenntniss, mit welcher die Rede auch auf die weiteren Kreise der Erwachsenen und Bejahrteren, der Verwandten und Eltern berechnet war, denen die Kunde von diesem Vortrag durch die begeisterten Jünglinge zukommen musste, und die ihre theuersten Interessen: die Pflichten der Pietät, der Zucht und Ehrbarkeit von dem Fremdling so eindringlich vertreten sahen, so musste der hervorgebrachte Eindruck mit seiner Verbreitung durch die Stadt lawinenartig wachsen.

Er war in der That so bedeutend, dass der Rath der Tausend, die regierenden Haupter der Bürgerschaft,

sich bewogen fühlte, auch seinerseits den Aufsehen erregenden Fremden amtlich zu hören.[616] „Sie beschieden demnach den Pythagoras vor sich, und nachdem sie ihn wegen der zu ihren Söhnen gehaltenen Rede belobt, forderten sie ihn auf, wenn er sonst noch Etwas zu gemeinem Besten der Krotoniaten zu sagen habe, so möge er es den versammelten Vorstehern der Bürgerschaft kund thun.“ So entscheidend war also schon der Erfolg gewesen, dass Niemand mehr daran dachte, nach der Befugniss zu einem so ungewöhnlichen Auftreten zu fragen, sondern dass man dem Pythagoras die Stellung eines Sittenpredigers ohne Weiteres einräumte. Diese günstige Stimmung benutzte denn Pythagoras mit eben so viel Umsicht als Energie, und es ist wahrhaft Erstaunen erregend, mit welcher sicheren Entschiedenheit er, — das Eisen schmiedend, da er es heiss fand, — geradezu auf sein Ziel los ging, sich der Herrschaft über die Gemüther, die er zu seinen Plänen nöthig hatte, völlig und dauernd zu bemächtigen. Dieses Erstaunen würde sich noch durch die Unbegreiflichkeit steigern, wie Pythagoras, wenn auch mit allem denkbaren Scharfsinn ausgerüstet, bei einem erst so kurzen Aufenthalt in Kroton sich doch schon eine so genaue Kenntniss der inneren Gebrechen des krotoniatischen Gemeinwesens verschafft haben konnte, als die jetzt folgende Rede voraussetzt, wenn uns nicht eine andere überlieferte Nachricht den Schlüssel zu diesem Räthsel böte; eine Nachricht, die zugleich beweist, wie genau und in's Einzelne gehend die Kunde der Alten von diesen Zeiten war, und wie ausführlich die geschichtliche Literatur, in deren Bruchstücken uns noch so viele Aufschlüsse erhalten sind. Es wird nämlich einfach berichtet,[617] die krotoniatischen Frauen seien zur Deinono, der Gattin des Brontinos, gekommen, — mit dem also Pythagoras in näherer Verbindung stand, was sich bei einem erst so kurzen Aufenthalt nur dadurch erklärt, dass er dessen Gastfreundschaft genoss, — und hätten sie gebeten, den Pythagoras auf das Unwesen der

Nebenfrauen und der ungesetzlichen ausserehelichen Verbindungen aufmerksam zu machen, und ihn zu vermögen, dass er doch ihren Männern desshalb in's Gewissen rede und sie zu einem ehrbareren und pflichtgemässeren Betragen ermahne. Die Deinono, eine Frau von ausgezeichnetem Geist und Charakter, habe dies gethan, und Pythagoras habe sich denn auch zu dem erbetenen guten Werke bereit finden lassen. Diese kurze Nachricht gewährt uns allen wünschbaren Aufschluss und verscheucht alle scheinbare Unbegreiflichkeit, indem sie uns den Pythagoras bei dem Empfang jener Aufforderung wohl vorbereitet zeigt. Ja, sogar die Aufforderung selbst, obgleich sie in der rege gewordenen Neugier nach dem so viel besprochenen Fremden natürlich genug begründet ist, möchte doch nicht ganz ausser allem Zusammenhang mit den geheimen Unterhandlungen der Déinono und ihrer Verbündeten gestanden haben; auch an solchen Fäden hängen die menschlichen Dinge. Genug, Pythagoras ergriff und benutzte die ihm dargebotene Gelegenheit auf eine meisterhafte Weise.

Auch jetzt ging er wieder vom religiösen Standpunkt aus.[618] „Er empfahl den versammelten Vätern den Dienst der Musen, damit diese die im Gemeinwesen vorhandene Eintracht in ihren Schutz nähmen und erhielten; denn von diesen Gottheiten, die mit Einem gemeinsamen Namen angerufen sich vorzugsweise gemeinschaftlicher Ehren erfreuten und einen und denselben Reigen gemeinsam schlängen, komme Uebereinstimmung, Harmonie, Gleichmaass und überhaupt Alles, was die Eintracht der Gemüther hervorbringe; und zwar zeige sich ihre Macht nicht blos in den edelsten Künsten und Wissenschaften, sondern auch in der Uebereinstimmung und Harmonie der Dinge." Dieser Eingang, der bei dieser Gelegenheit und vor dieser Versammlung unseren Ohren überraschend genug klingt, mag dies nicht weniger für die damals Versammelten gewesen seyn. Denn die höhere kosmische Auffassung

der Musen, — obgleich diese in dem damaligen Vorstellungskreise noch reale Gottheiten waren und keineswegs allegorische Dichtergestalten, — stand doch auch dem gewöhnlichen Volksglauben völlig fern. Das rednerische Kunstmittel: mit Unerwartetem und Neuem die Gemüther zu überraschen und zu spannen, das hiernach Pythagoras sogleich im Beginn seines Vortrags in Anwendung brachte, wird also wohl seine Wirkung nicht verfehlt haben. „Dann", fuhr Pythagoras fort, „sollten sie beherzigen, dass sie die Vaterstadt als ein von der Masse der Bürger ihnen anvertrautes gemeinschaftliches Unterpfand besässen, und dass sie dieselbe als Solche verwalten müssten, welche dieses anvertraute Gut auch auf ihre Nachkommen vererben wollten. Das werde aber mit Sicherheit nur dann der Fall seyn, wenn sie sich gegen alle Bürger gleich erzeigten und auf Nichts mehr ihr Augenmerk richteten, als auf das Recht. Im Gefühl, dass die Gerechtigkeit aller Orten nothwendig sei, verehrten desshalb die Menschen als Beisitzerin des Zeus, des höchsten Gottes in der überirdischen Welt, die Themis, die Weltordnung; und als Beisitzerin des Pluto, des Todtengottes in der Unterwelt, die Dike, die vergeltende Gerechtigkeit; und als Beherrscherin der Staaten und des irdischen Lebens das Gesetz; damit Der, welcher ungerecht verwalte, worüber er gesetzt sei, erscheine als Einer, der sich gegen die gesammte Weltordnung zugleich vergehe. Den Beisitzern der Rathsversammlungen zieme es daher nicht blos keines Namens der Götter beim Eide zu missbrauchen, sondern auch noch weiter ihre Reden solchergestalt einzurichten, dass sie ganz ohne alle Eide Treue und Glauben bewirkten." Wie sehr dieser Theil der Rede geeignet war, die durch den Eingang hervorgebrachte Wirkung zu erhalten und im höchsten Grade zu steigern, bedarf kaum der Bemerkung. Der Gegenstand selbst: der Besitz und die gesicherte Vererbung der Staatsgewalt dargestellt als abhängig von der Gerechtigkeit in der

Verwaltung des anvertrauten Gutes und von dem durch sie hervorgebrachten Treuglauben der regierten Mitbürger, — und diese nämliche Gerechtigkeit als geschützt von den Mächten der Weltordnung und der Vergeltung nach dem Tode, den höchsten Gottheiten des Himmels und der Unterwelt, — das war allerdings eine Vereinigung von unmittelbar praktischen Interessen und höchsten sittlichen und religiösen Gefühlen, die den Vätern des krotoniatischen Gemeinwesens in die verborgensten Tiefen der Herzen greifen musste. Die daran geknüpfte Nutzanwendung von der Heiligkeit der Eide und der strengen Wahrheitsliebe in politischen Verhandlungen war begreiflicher Weise im Alterthum eben so brennend, als noch heutigen Tages. Der grosse Menschenkenner und der grosse Redner kommen also auch hier gleichmässig zum Vorschein. Dabei musste die der Argumentation zu Grunde liegende politische Gesinnung, — dieselbe, welche Pythagoras durch sein ganzes Leben festhielt und seiner Schule einflösste, — den Zuhörern rein und untadelig erscheinen, denn sie schloss sich an die in Kroton bestehende, aus der Vorzeit überlieferte aristokratische Verfassung an, und betrachtet diese, wenn auf Sittlichkeit und Religiosität gegründet, als die sich von selbst verstehende Regierungsform; sie war also in ihren Augen, wie wir sagen würden, streng konservativ. Und ein ganz ähnliches altkonservatives und durch die Alterthümlichkeit ehrwürdiges Gepräge mussten in ihren Augen auch die in die Argumentation verflochtenen Götterbegriffe tragen; denn es waren zwar einfache Grundbegriffe aus der ägyptischen Glaubenslehre, für einen Aegypter und für Pythagoras, als die gemeinüblichsten und verbreitetsten des täglichen sittlichen Lebens, gewöhnlich und geläufig, für die damaligen Griechen aber nur aus ihrer älteren Theologie, wie sie z. B. in den Schriften eines Hesiod überliefert war, noch halb bekannt, und aus dem populären Vorstellungskreise schon fast verschwunden.

Dies war der erste Theil der Rede; er betraf, wie wir sahen, die Grundsätze der öffentlichen Moral, die einzigen festen Fundamente einer jeden dauernden Regierungsgewalt. Nun ging Pythagoras zur Heilighaltung der Familie und der Ehe über, als den einzigen unerschütterlichen Grundlagen des bürgerlichen und Privatlebens. „Er hiess sie also ihr Hausregiment so zu führen, dass man den Grund der Zuneigung und Vorliebe für ihre Familie auf diese zurückführen könne; ihre Kinder als voll- und ebenbürtig zu behandeln, und als Solche, die auch allein unter den Lebenden das Gefühl dieses Begriffes besässen; im Umgange mit ihren Frauen, den Genossinnen ihres Lebens, immer zu beherzigen, dass andere Verträge durch schriftliche Urkunden und Steintafeln, der Vertrag mit der Gattin aber durch die Kinder befestigt werde; sie sollten sich bestreben, von den Ihrigen geliebt zu werden, nicht durch das Naturgefühl allein, das sie sich nicht zum Verdienste anrechnen könnten, sondern durch ihre, der Väter, eigene Zuneigung, denn nur das sei eine Gutthat aus freiem Antrieb.“ Man sieht, dass sich Pythagoras der Familien-Glieder annahm, die nach den strengen Begriffen des gesammten Alterthumes der ganz unbeschränkten Gewalt des Familienhauptes unterworfen waren; und vor dem Missbrauche dieser oft sehr harten väterlichen Gewalt warnt hier Pythagoras. Dies ist wieder einer jener Züge der zugleich edlen und klugen Handlungsweise, die wir Pythagoras bei diesem ganzen ersten Auftreten befolgen sehen: dass er die Interessen der unter den Zuhörern nicht Anwesenden vertritt, und so zugleich durch Führung ihrer Sache ihre Herzen gewinnt; denn dass, Was er gesprochen, den Abwesenden wiedererzählt werden würde, darauf konnte er rechnen. Und nun kam der wichtigste Theil seiner Rede. Denn: „nun ermahnte er sie den ernstlichen Entschluss zu fassen, nur mit ihren gesetzmässigen Frauen des ehelichen Umganges zu pflegen, damit nicht auch diese durch die Vernachlässigung

und Pflichtvergessenheit ihrer Männer sich verleitet fänden, die Nachkommenschaft durch Bastarde zu verfälschen.“ Man muss gestehen, dies war eben so deutlich und eindringlich, als kühn geredet; denn das Halten von Nebenweibern war, wie sich aus der früher geschilderten Sittenverderbniss unschwer begreift, so allgemein, dass es wie der alte Berichterstatter sagt, geradezu als Landesbrauch galt. Dies war also in der That ein sehr gewagter Eingriff in die Privat-Gerechtsame der regierenden Häupter, der dem kühnen Fremdlinge übel bekommen konnte, denn die Mehrzahl der Hörer war wohl gleich stark dabei betheiligt. Pythagoras liess also begütigende Mahnungen nachfolgen: Aufrufe an ihre Grossmuth und ihre Ehrliebe und an die Furcht des üblen Beispiels. „Sie möchten bedenken, dass die Frauen auf ihren Schutz angewiesen seyen; denn wie Schutzflehende hätten sie dieselben vom Heiligthume des elterlichen Heerdes vor dem Angesicht der Götter unter Opferspenden zu ihrem eigenen Heerde eingeführt.“ Das Asylrecht der Tempel und Altäre, mit denen hier der häusliche Heerd verglichen wird, galt im Alterthume als das Heiligste und Unverletzlichste, unmittelbar unter dem Schutze der Götter Stehende. Die politische Nothwendigkeit dieses Schutzes in den ewigen Fehden des Alterthums, und die religiöse Scheu vor den Göttern, die ihre Heiligthümer überwachend gedacht wurden, brachten diese Ansicht gleichmässig hervor. Die Lage der Frauen mit der der Schutzflehenden gleichzustellen war also der eindringlichste Aufruf sowohl an die Grossmuth, als an das religiöse Gefühl. „Sie sollten durch Ordnung und Ehrbarkeit sowohl den Genossen des Hauses, das die Frau jetzt bewohne, als auch den Bürgern der Stadt ein Beispiel und Vorbild geben; sie sollten bedenken, dass Keiner irgend wie sich vergehen dürfe, damit nicht bei blosser Furcht vor der Strafe der Gesetze das Unrecht dennoch im Verborgenen geschehe, sondern damit man aus wahrer Ehrerbietung vor der Tugend nach

der Gerechtigkeit mit allem Eifer trachte.“ Und nun, da die auf eine so überraschende Anforderung gewiss nicht gefassten und darum nicht wenig verblüfften Zuhörer dem Redner ein wunderbares Schauspiel aufgeregter und mit einander kämpfender Gefühle darbieten mochten, half er den etwanigen gährenden guten Entschlüssen eifrig drängend nach, indem er sie beschwor, „sich rasch zu entschliessen und in ihrem Handeln kein Zögern und Zaudern zuzulassen, denn bei allem Handeln das Angemessenste und Beste sei gerade das Ergreifen des Augenblicks.“ Zugleich schleuderte er auf die unseligen Veranlasserinnen der häuslichen Zerwürfnisse das Verdammungs-Urtheil: „es sei der verabscheuenswertheste und grösste Frevel, Zwietracht in die Familien zu säen und die Kinder und Eltern von einander zu reissen“; ein Ausspruch, der langdauernden Nachhall fand und den Pythagoreern in ihren späteren Unfällen mit bitterem Grolle wieder zugerufen wurde. „Sie möchten sich also rathen lassen und bedenken, dass freilich Der der Trefflichste sei, der von sich selbst vermöge sein Bestes vorzusehen, und nur der Zweite Derjenige, der aus den Unfällen Anderer das ihm Zuträgliche einsehen lerne, der Beklagenswertheste aber Der, welcher abwarte, dass er durch eigne üble Erfahrungen über sein Bestes belehrt werde.“ Auch möge man ihm diese Bemerkungen nicht verübeln; „er hoffe vielmehr, er werde, in einem Ehrenkampfe begriffen, seines Zweckes nicht verfehlen, wenn er es den Siegern im Wettlaufe nachthue, die ja auch nicht darauf ausgingen, Denen, die sie bekämpfen, wehe zu thun, sondern nur darnach strebten, den Sieg zu erringen; eben so wolle auch Er ihnen, den Verwaltern des Staates, sich nur verbindlich erweisen, und nicht Widerspruch erregend verletzen, sondern willigen Hörern nützen.“ Einen solchen Widerspruch setze er aber unter ihnen gar nicht voraus, da er ihnen Allen ein Streben nach dem Ehrenhaften zutraue; „er ermahne daher jeden an wahrer Ehre und gutem Rufe Festhaltenden, in

Wirklichkeit so zu seyn, wie er Andern scheinen möchte. Ehre aber und Ruhm müssten noch hehrer und heiliger gehalten werden, als selbst Berathung und Staatsgeschäfte; denn diese beträfen nur Menschen und menschliche Angelegenheiten, jene aber erstreckten sich bis zu den Göttern.“ Reinheit des Rufes gezieme sich aber für die Krotoniaten um so mehr, als ihre Stadt einst von Herakles zur Erhaltung des Ehrengedächtnisses ihres Namensvaters Kroton gegründet worden sey. „Denn als Herakles auf seinem Zuge durch Italien bei einem nächtlichen Ueberfall von Lakinos, — nach welchem das Lakinische Vorgebirg mit dem Tempel der Hera seinen Namen erhielt, — den zu Hülfe eilenden Kroton aus Irrthum erschlagen hatte, weil er ihn in der Dunkelheit der Nacht für einen Feind gehalten, so habe er sich erboten, um das Grabmal des Kroton eine ihm gleichnamige Stadt zu erbauen, damit auch Er an der Unsterblichkeit Theil habe. Als dankbare Anerkennung dieses dem Gedächtniss ihres Ahnen bewiesenen Wohlwollens sollten sie sich daher auch bestreben, dieses Gedächtniss durch ein untadeliges Regiment unbefleckt zu erhalten.“

So lautete der Inhalt dieser zweiten Rede. So kurz und knapp der überlieferte Auszug ist, so reicht er doch vollkommen hin, von dem wesentlichen Gedankengewebe der Rede einen genügenden Ueberblick zu geben; sie enthält gar kein blos rednerisches Flittergold, gar kein blos auf die Persönlichkeiten und ihren subjektiven Ideenkreis berechnetes Motiv, sondern alle Argumente sind echtes gediegenes Metall; jedes auch für sich betrachtet hält die Prüfung aus, denn es ist an sich richtig und wahr, und sowohl dem Ernste des Gegenstandes, wie der Würde des Redenden und der Hörer vollkommen angemessen; dazu die grosse rednerische Kunst, die Gemüther nicht blos aufzuregen und zu einem Entschlusse hinzudrängen, sondern auch die aufgeregten wieder zu besänftigen und für unangenehme Wahrheiten zugänglich

zu machen, die besonders gegen den Schluss hin auf eine so edle und kluge Weise hervortritt. Wenn, wie der Erfolg nicht bezweifeln lässt, die Ausführung im Einzelnen der Grossartigkeit des Ganzen entsprach, so war die Rede über alles Lob erhaben: die Vereinigung der glänzendsten Gaben eines Denkers, Sittenlehrers und Redners. Wie vollkommen aber Pythagoras seinen Zweck erreichte und wie gross die Macht war, die er über die Gemüther gewonnen hatte, beweist der Erfolg:[619] Der Rath beschloss auf diese Rede die Verbindung mit den Nebenweibern aufzulösen und, gleichsam als ein Denkmal der neugegründeten Sittenordnung, den Musen einen Tempel zu erbauen. Zugleich erhielt Pythagoras den Auftrag zur völligen Durchführung seiner Sittenreform auch noch eine Ansprache an die Knaben im Tempel des pythischen Apollo, und an die verheiratheten Frauen im Tempel der Hera zu halten. Welche unglaubliche Aufregung in Folge dieser Beschlüsse sich durch die ganze Stadt verbreiten musste, ist unschwer zu begreifen. Wie viele gestörte Ehen mochten nun den Frieden wieder bei sich einkehren sehen; wie Mancher unter den gestrengen Vätern der Stadt mochte nun seit langer Zeit zum ersten Mal wieder der neugewonnenen Segnungen des Familienglückes sich erfreuen, und mit Genugthuung auf den Lorbeeren seines heroischen Entschlusses ausruhen; und insbesondere wie viel begeisterte Segnungen mochten von weiblichen Lippen auf den Urheber eines so unerwarteten und so beispiellosen Umschwunges der Dinge zum Himmel aufsteigen. Die etwanigen Misstöne, von den bisher unterhaltenen und nun abgedankten Nebenfrauen und ihrer Verwandtschaft und Freundschaft ausgehend, die offenbar den niederen Klassen des Volkes angehörten, mochten dabei leicht ungehört verhallen, und Niemand mochte wohl in diesem Augenblicke ahnen, dass Pythagoras durch seine Sittenreform in dieser unteren Volksschichte die ersten Gährungen einer Unzufriedenheit aufregte, die einst als ein unheilschwangeres

Gewitter über ihn und seine Schule und die ganze aristokratische Parthei sich zusammenziehen, und ihrer Aller Untergang mit sich führend ausbrechen sollte. Denn wie tief und dauernd die Erbitterung war, mit der in den untern Volksklassen diese Reform empfunden wurde, die ihnen einen guten Theil ihres wenn auch nicht gesetzlichen, aber gerade desshalb um so mächtigeren Einflusses auf die regierenden Herren mit Einem Schlag aus den Händen wand, beweisen die Aeusserungen, welche lange Jahre nachher fielen, als diese nämliche Volksparthei die Aristokraten in einem Aufstande gestürzt, verjagt und ihrer Güter beraubt hatte und nun auch sogar die Kinder zu ihren verbannten Eltern in's Elend trieb, unter dem höhnenden, von treuem Gedächtniss für den erhaltenen Schlag zeugenden Vorwande: man dürfe die Kinder nicht von den Eltern trennen; „es sei ja der höchste Frevel, wenn man die Kinder und Eltern auseinander reisse." Noch aber wagte kein Widerspruch laut zu werden; Pythagoras hatte sich, wie im Sturme, ein unermessliches Ansehen und einen unbeschränkten Einfluss erobert, und seine Stellung schien, so lange das bestehende Regiment dauerte, unerschütterlich. Man nannte ihn, so sagt der alte Berichterstatter, nur den göttlichen.[820]

Die beiden vom Rath ihm aufgetragenen Reden konnten diese Stellung kaum noch mehr befestigen; denn die Herzen der Frauen hatte er schon jetzt gewonnen, und die Kinderwelt konnte nur das Echo der Eltern und insbesondere der Mütter seyn; doch ist es nicht uninteressant zu sehen, wie er auch hier den Ton für seinen jedesmaligen Zuhörerkreis zu treffen verstand und Allen gerade Das wurde, was für sie passte. Vor der aus den verschiedenen Schulen zusammenströmenden Knabenversammlung im Tempel des Apollo begann er damit,[821] sie zu einem gesitteten Betragen zu ermahnen, und z. B. „weder selbst zu schimpfen, noch auch das Schimpfen Anderer zu erwiedern, rechten Eifer auf das Lernen zu

wenden, und jetzt sich des Hörens zu befleissigen, damit sie sich einst zum Reden befähigten. Aus einem wackeren gesitteten Knaben, könne man auch erwarten, werde ein braver und tüchtiger Mann werden, aus dem Gegentheil sei das schwer, und von einem geradezu schlechten Anfang an zu einem gesegneten und guten Ende zu gelangen, sei ganz unmöglich." Wären sie aber, wie sie seyn sollten, „so genössen sie auch die besondere Gewogenheit der Götter. Zu Bittgängen und Processionen, z. B. in der Dürre um Regen zu erflehen, nehme man daher immer Kinder und Knaben, weil die Gottheit sie gerne erhöre; Kinder, weil als unschuldig betrachtet, hätten freien Zutritt zu den Tempeln; die menschenfreundlichsten Götter, Apollo und Eros, würden daher auch als Knaben und Kinder abgebildet, ja zu Ehren von Kindern seyen selbst Kampfspiele, wie das pythische, nemeische und isthmische gestiftet. Die Knaben von Kroton stünden aber noch unter der besonderen Vorsorge des Apollo, — in dessen Tempel sie gerade versammelt waren; — denn als die erste Kolonie nach Kroton geführt worden, habe der Gott in einem Orakelspruch dem Kolonieführer Kinder und Nachkommenschaft verheissen, wenn er seine Kolonie hierher nach Italien führe. Dies sollten sie also beherzigen: Apollo selbst habe sich ihrer Geburt angenommen, und die übrigen Götter insgesammt sorgten für ihr jetziges Alter; sie sollten sich also auch ihrer Liebe würdig beweisen. Um aber glücklich in's höhere Alter zu gelangen, sei der beste Weg, Denen, die vor ihnen dahin gekommen, gleich von Anfang an nachzufolgen, ihnen zu gehorchen und sich ihnen in Nichts widerspenstig zu erzeigen; dann würden sie später mit Recht verlangen können, dass die Jüngeren auch ihnen wieder gehorchten." Man sieht, es ist dasselbe Thema, wie in der Rede an die Jünglinge, dieselben religiös-sittlichen und sagengeschichtlichen Argumentationsmittel; nur aus einem andern, der Knabenwelt angemesseneren Tone. Der Unterschied zwischen diesem und

dem in der Senatsrede kann wohl kaum grösser gedacht werden.

Die im Heratempel gehaltene Rede an die Frauen[822] ist uns in den verwirrtesten Auszügen überliefert, wahrscheinlich schon gleich aus unzusammenhängenderen Erinnerungen, — wie sie von Frauen zu erwarten sind, — in diesem Zustande niedergeschrieben. Doch lässt sich durch eine einfache Versetzung der einzelnen Redeglieder die nothwendige innere Gedankenordnung leicht wieder herstellen. Mit einer lobenden Anerkennung der weiblichen Frömmigkeit, die sich in der Mitte des Auszugs ziemlich ausführlich vorfindet, muss die Rede als mit der gewöhnlichen rednerischen captatio benevolentiae begonnen haben, dies erfordert der Gedankengang, der von den Pflichten gegen die Götter zu denen des geselligen Verkehres übergeht, und mit Ermahnungen zur Heilighaltung der Ehe und zur Treue gegen die Männer schliesst. „Der weise Erfinder der Sprache, sei er nun ein Gott, oder ein Dämon, oder ein Mensch, — so begann Pythagoras klüglich spannend; denn kein menschlicher Scharfsinn konnte aus diesen Worten ahnen, wo er hinaus wolle, — habe, in Betracht der dem weiblichen Geschlechte vorzugsweise eigenen gottesfürchtigen Gesinnungen und gleichsam zum Zeichen einer näheren Verbindung und Verwandtschaft, dem weiblichen Geschlechte in den verschiedenen Altersstufen und den Göttinnen einerlei ehrende Beinamen ertheilt; so heisse die Unvermählte: Jungfrau, Kora, wie die heilige Jungfrau, die Proserpina; die Verheirathete: Frau, Nymphe, wie unsere lieben Frauen, die Quell- und Haingöttinnen; die, welche Kinder haben, Mutter, wie die Mutter Gottes (des Dionysos) oder die Mutter der Götter (des Dionysos und der Proserpina), die Demeter;“ (dies war also ein Argumentum ad hominem; denn dass die Sache sich umgekehrt verhält, konnte dem Pythagoras schwerlich entgangen seyn); „aus demselben Grunde seyen es auch Frauen, welche in Delphi und Dodona die

Orakel ertheilten." Diese Gottesfurcht bestehe aber wesentlich in der Gesinnung; „denn so gut, wie sie wünschen würden, wenn ein Anderer für sie ein Gelübde oder eine Fürbitte thun wollte, dass dieser brav und gut wäre, weil die Götter sich Solchen günstig bewiesen; so müssten auch sie selbst sich der Tugendhaftigkeit aufs Höchste befleissigen, damit die Götter ihren Gebeten ein geneigtes Ohr liehen. Daher brächten sie auch am besten, selbst und ohne Dienerschaft, — gleichsam als Zeichen ihres guten Willens — Erzeugnisse ihrer eigenen Hände, wie Backwerke oder Kuchen, oder Honigwaben und Rauchwerk dar; dagegen mit Blutigem und Ermordetem sollten sie die Gottheit nicht verehren (des Pythagoras bekannte Abneigung gegen die blutigen Opfer, die er auch aus seinem eigenen gereinigten Kulte verbannte); sie sollten auch nicht so Viel auf Einmal verschwenden, als ob sie gar Nichts mehr wieder darbringen wollten (dies war also offenbar gegen das Prunken mit einer zahlreichen Dienerschaft und einem grossthuerischen Aufwande bei den Opfern gerichtet). Und indem er nun weiter durchging, was zu einer gottgefälligen Gesinnung gehört, forderte er sie auch zur Einfachheit und Sparsamkeit in der Kleidung auf," d. h. er griff, wie alle Sittenverbesserer, den übertriebenen weiblichen Aufwand in Putz und Kleidung an. Dies war bei den Frauen ein eben so heikler und schwieriger Punkt, wie die Abschaffung der Nebenfrauen in der Männerwelt, und möchte auch wohl unter gewöhnlichen Verhältnissen auf einen noch entschiedeneren Widerstand gestossen seyn. Ein Mann aber, der jenes letztere eben erst durchgesetzt hatte, und der erkenntlichsten Dankbarkeit der Frauen gewiss war, durfte schon eine solche Forderung an sie wagen. Es war das Wenigste, womit sie das grosse Opfer der Männer erwiedern konnten. Für alle Hausväter aber war dies eine freudige Ueberraschung, und ein von Pythagoras weise berechnetes Mittel, auf alle etwa noch nicht ganz

verharrschten Wunden einen lindernden Balsam zu legen. Dann ging er zu ihren geselligen Pflichten über, „ermahnte sie, sich eines guten Leumundes zu befleissigen, von Andern nur Gutes zu reden, und darauf zu sehen, dass auch die Andern nur Gutes von ihnen reden könnten.“ Das werde ihnen um so leichter werden, „da sie ja ohnehin untereinander mit so viel Gefälligkeit und gutem Treuglauben verkehrten; einander z. B. Kleider und Schmucksachen ohne alle Zeugen liehen, ohne dass doch daraus je Streitigkeiten und Rechtshändel entstünden; so dass die alten Sagendichter von drei Frauen, den Töchtern des Phorkys, den friedlichen gemeinschaftlichen Besitz und Gebrauch Eines Auges hätten erzählen können; eine Sache, die, — wie Pythagoras mit vieler Artigkeit hinzufügt, — von drei Männern berichtet geradezu unglaublich gewesen wäre.“

Und nun sprach Pythagoras über ihren Umgang mit den Männern. „Es sei natürlich, und selbst die Väter sähen dies dem weiblichen Gefühle nach, dass sie für ihre Männer eine grössere Liebe hegten, als selbst für Vater und Mutter. So sollten sie denn auch diese Liebe in einem gefälligen und sanften Betragen gegen ihre Männer zeigen, ihnen nie Widerpart halten, sondern sich stets gerade dann als die Siegerinnen betrachten, wenn sie ihnen nachgäben.“ Die Ehe aber sollten sie rein und heilig halten. Diese Reinheit und Heilighaltung bestehe aber in der ausschliesslichen ehelichen Treue und in der Verabscheuung jeder ehebrecherischen Verbindung, und nicht in der Beobachtung äusserer Sühnungsgebräuche, wie es z. B. allgemeine Satzung im Alterthume war, dass die Frau nach dem ehelichen Verkehr sich erst religiösen Ceremonien unterwerfen musste, ehe sie die Heiligthümer der Götter wieder betreten durfte. Im Gegensatz mit dieser allverbreiteten Denkweise „that er den, wie der alte Berichterstatter sagt, berühmt gewordenen Ausspruch: Aus den Armen i h r e s Mannes könne die Frau rein und

gottgefällig vor die Altäre treten, aus den Armen eines Fremden nie." Dieser Ausspruch charakterisirt denn auch allerdings den religiösen Reformator, der, obgleich selbst Priester, die religiöse Gesinnung über die hergebrachten religiösen Satzungen stellt; jene, wie es in dieser ganzen Rede geschieht, als die Grundbedingung betrachtet, welche diesen erst ihren Werth gibt, und die Erfüllung der sittlichen Pflichten, als die beste Bethätigung dieser religiösen Gesinnung. Alle religiösen Reformatoren, von Zoroaster und den Propheten des Alten Testaments an bis zu denen der modernen Zeit, standen auf diesem Boden und gingen von diesem Grundsatze aus. Schliesslich ermahnte nun Pythagoras die Frauen, „mit dem Beispiele eines im Alterthum hier in der Nähe von Kroton durch seine eheliche Liebe berühmt gewordenen Mannes, des Odysseus, zu wetteifern, der aus den Händen der Kalypso die Unsterblichkeit verschmäht habe, um der Penelope treu zu bleiben; einen gleichen Ruhm der Tugend gegen ihre Männer möchten auch sie erwerben." Der Erfolg der Rede war ganz so, wie ihn Pythagoras erwarten konnte. „Es wird überliefert," sagt der alte Berichterstatter, „Pythagoras habe bei den Frauen eine solche Sinnesänderung hervorgerufen, dass, da — wohlbemerkt! — keine mehr gewagt habe, die kostbareren unter ihren Kleidern zu tragen, sie dieselben alle in den Tempel der Hera geschenkt hätten, viele Tausende an der Zahl."

Es schien zweckmässig, diese Reden in den überlieferten Auszügen getreu mitzutheilen und sie dem Verständnisse näher zu bringen, damit sich der Leser sein Urtheil selbst bilden könne. Man wird alles im Eingang Bemerkte bis in's Einzelnste bestätigt finden. Die Aechtheit und streng geschichtliche Wahrheit der mitgetheilten Auszüge kann nicht in den mindesten begründeten Zweifel gezogen werden. Was wir daher früher aus den überlieferten Angaben über die Menge und Ausdehnung der den Alten zu des Aristoteles und der Ptolemäer Zeit

zugänglichen und vor Augen liegenden Quellenschriften aus den Aufzeichnungen unmittelbarer, mit dem Pythagoras und den damaligen Ereignissen gleichaltriger Zeitgenossen und Schüler berichteten, bewährt sich schon gleich bei diesem ersten Auftreten des Pythagoras auf's Vollständigste. Mit den Resten einer gleichaltrigen, unmittelbar unter dem Eindrucke der Ereignisse niedergeschriebenen ausgedehnten Literatur und literärisch sicherer Kunde haben wir es also in diesen überlieferten Nachrichten zu thun; und nicht mit den unsicheren Traditionen einer blos mündlich fortgepflanzten Erinnerung, wie die Neueren sich dies geträumt haben. Es wird sich immer mehr herausstellen, dass ein grosser Theil der neueren Skepsis im allerstrengsten und wörtlichsten Sinne Nichts ist als ein Erzeugniss der Unkunde, und einer unverzeihlichen arbeitsscheuen Leichtfertigkeit in der Durchforschung der alten Literatur-Reste, die sich zwar allerdings in einem üblen Zustande befinden und zu einem bequemen Gebrauch sehr wenig geeignet sind, übrigens aber vor Aller Augen offen liegen. Zugleich bedarf es kaum der Bemerkung, dass diese Berichte, in so grellem Widerspruche sie auch mit unsern jetzt herrschenden Schulmeinungen sich befinden mögen, doch mit dem gesammten bisherigen Lebensgange des Pythagoras in bester Uebereinstimmung stehen, und dass von dem Zöglinge der ägyptischen und asiatischen Priesterwissenschaft, dem in den Priesterstand selbst Aufgenommenen, mit allen bedeutenderen Weihediensten Griechenlands Vertrauten vielleicht, — den herrschenden Vorurtheilen der Zeitgenossen gemäss, — weniger Geist und Genie, zuverlässig aber nicht weniger Religiosität und fromm-sittlicher Sinn zu erwarten war. Ueberdenkt man aber ruhig prüfend die Charakterzüge, welche aus diesen Reden, selbst noch in den schmucklosen kurzen Auszügen, hervorleuchten, und vergleicht man sie mit dem Charakterbild, das der bisherige Lebensgang gewährt, so wird kein Denkender aus der vorwiegend religiösen Richtung des

Pythagoras auf einen beschränkten, und desshalb frommer Gläubigkeit ergebenen Geist schliessen, sondern es tritt uns vielmehr das Bild eines Mannes entgegen, der mit einem eben so tiefen religiösen Gefühle begabt ist, als mit einer mächtigen, schon früh in den Regungen eines heissen Wissensdurstes sich verrathenden Intelligenz, und zugleich mit einer gerade auf ihr Ziel losgehenden und mit unüberwindlicher Zähigkeit daran festhaltenden Charakter-Energie. Es ist dies eine zwar nicht gerade häufige, aber darum noch keineswegs unmögliche Verbindung von Gaben des Gemüthes, des Geistes und des Charakters, die vereinigt einen wahrhaft grossen Mann bilden können. Und dass wir es hier mit einem solchen zu thun haben, mit einem Geiste ersten Ranges, das wird nach dem Bisherigen wohl Niemand im Ernste läugnen; mit einem Manne, der, wenn auch ein Kind seiner Zeit und von den Bildungs-Einflüssen seiner Jugendjahre bestimmt, doch mit einer seltenen geistigen Begabung ausgerüstet seyn musste, um die beiden Richtungen seiner Zeit: die religiös-sittliche Gläubigkeit, welche noch aus den vergangenen Jahrhunderten übrig war, und das erwachende Streben nach Wissenschaft in einem so hervorragenden Grade in sich zu vereinigen. Denn die Fähigkeit: die Strebungen einer Zeit in sich zusammen zu fassen und auf ihren Gipfelpunkt zu steigern, sich zum Träger und Ausdruck einer Zeit-Richtung zu erheben, das ist das Geheimniss, das die Heroen der Menschheit in allen Zweigen menschlicher Thätigkeit zu Dem macht, was sie sind. Und ein solcher Repräsentant seiner Zeit ist Pythagoras.

Eröffnung der Vorträge.

Unter welchen ganz anderen Verhältnissen, als früher in Samos, eröffnete nun Pythagoras seine Schule in Kroton! Dort, wo er mit der Gleichgültigkeit seiner Landsleute zu kämpfen hatte, die von einem der Ihren, einem Landes-Eingeborenen, nach der gewöhnlichen Denkweise der Menschen, etwas Bedeutendes, Etwas, das „weit her" gewesen wäre, unmöglich erwarten konnten, — dort musste er seine Zuhörer auf Einen Schüler zusammenschmelzen sehen, einen Einzigen; einen fähigen Kopf zwar, den er sich zuletzt zu einem bleibenden Anhänger ausbildete und der ihm hierher nach Italien gefolgt war, um jetzt seinen Triumphen mit beizuwohnen, den er aber zuerst doch nur durch die Lockung eines kleinen Geldgewinnstes bei den Studien hatte erhalten können. Dagegen hier, wo freilich Pythagoras neben seinen übrigen Verdiensten auch das hatte, ein Fremder zu seyn; hier drängte sich unter dem Zauber seiner ersten Erfolge und der durch sie hervorgebrachten Begeisterung Jung und Alt gleichmässig zu seinem Unterrichte.[123] Denn nicht blos die lernbegierige Jugend besuchte unter Tages seine engere, geschlossene Schule, sondern des Abends strömten auch die Erwachsenen in seine allgemeiner gehaltenen Vorträge; zum Theil Männer, welche die höchsten Aemter des Staates bekleideten und den Tag über von den öffentlichen Geschäften in Anspruch genommen waren; diese erwachsenen Zuhörer füllten seine abendlichen Vorlesungen in solcher Zahl, dass ihrer nach einem alten

Berichterstatter nicht weniger als 600 waren.[624] Sogar Frauen und Jungfrauen, sonst durch die hellenische Sitte von Männer-Versammlungen ausgeschlossen, waren im Schutze der allgemeinen Begeisterung unter dieser Zahl, wie z. B. Deinono, die Gattin des Brontinos, und ihre schöne und geistreiche Tochter Theano,[625] dieselbe Theano, welche späterhin die Gattin des Pythagoras, und nach seinem Tode Vorsteherin seiner Schule wurde. Eine in der That seltene und nicht ganz leer verrauschende Begeisterung, die dem Pythagoras, dem sechszigjährigen, wenn auch einnehmenden und liebenswürdigen, doch immer sechszigjährigen Manne die Hand eines geistreichen, jungen und schönen Mädchens, und, wie wir bald sehen werden, sogar noch eine Erbschaft zuführte. So erfuhr denn auch ein Pythagoras die Ebbe und Fluth der menschlichen Dinge.

Es lag also in der Natur der Verhältnisse, dass sich ein doppelter Kreis von Anhängern um Pythagoras bildete.[626] Ein engerer Kreis bestand aus den Mitgliedern seiner Schule, seinen eigentlichen Schülern, jungen Leuten, welche eine längere Reihe von Jahren der Erlernung der Wissenschaften widmen konnten, und nicht blos einen strengen wissenschaftlichen Unterricht, sondern auch eine nach seinen Grundsätzen geleitete Erziehung von ihm erhielten.[627] Sie waren die eigentlichen Studirenden, Lehrlinge, Mathematikoi, — denn das ist die Bedeutung dieses Namens. Diese engere Schule war streng geschlossen und dem grösseren Publikum unzugänglich,[628] die Aufnahme der einzelnen Schüler fand nur mit grosser Wahl und nach genauer Prüfung Statt,[629] und die mitgetheilte Lehre wurde als Eigenthum der Schule betrachtet und als dem grösseren Publikum nicht mittheilbar.[630] Eine Vorschrift, die, von den Schülern mit grosser Gewissenhaftigkeit beobachtet, die wissenschaftliche Bildung der Schule zu dem Besitze einer geistigen Aristokratie machte; zum Theil offenbar, weil Pythagoras die Menge nicht als

verständnissfähig betrachtete, zum Theil aber auch aus Gründen religiöser Art, die wir noch werden kennen lernen. Einen weiteren Kreis bildeten die Erwachsenen, die für ein ausgedehnteres Studium zu alt und zu beschäftigt, doch noch Sinn und Interesse genug für die neue, höhere Bildung hatten, um an den abendlichen Vorträgen Theil zu nehmen, in denen Pythagoras einen populären Ideenkreis auseinandersetzte, der, wie angegeben wird, hauptsächlich moralischen und religiösen Inhaltes war: die Sittenlehre, zum Theil, wie sie von den Spruchdichtern seit dem Zeitalter der sieben Weisen ausgebildet worden war,[631] und die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der Vergeltung nach dem Tode in Form der Seelenwanderung[632] betreffend, die beiden in anderer Gestalt auch jetzt noch auf's Engste mit einander verbundenen Theile des allgemeineren Ideenkreises, welche die Grundlagen auch noch unseres sittlich-religiösen Lebens ausmachen. Dies waren also blosse Zuhörer, wie schon ihr Name: Akusmatiker anzeigt. Unter diesem weiteren Zuhörerkreis, der, wie wir sahen, eine grosse Zahl von Mitgliedern umfasste, befanden sich, wie berichtet wird,[633] die bedeutenderen und vornehmeren Männer nicht allein von Kroton, sondern auch von der Umgegend, so weit sich der Ruf von des Pythagoras Auftreten verbreitet hatte, — selbst vornehme Fremde, Fürsten und Herrscher der benachbarten nicht-griechischen Stämme: der Lukaner und Peuketier und Messapier. Die in diesem weiteren Zuhörerkreise vorgetragenen Lehren, wie z. B. die von der Unsterblichkeit der Seele und von der Seelenwanderung in einem Kreislauf irdischer Menschwerdungen, sind daher die am frühesten und am allgemeinsten bekannt gewordenen Dogmen der pythagoreischen Schule; während dagegen der Lehrkreis der engeren Schule von den schweigsamen Mitgliedern mit religiöser Heilighaltung als höheres Wissen der Eingeweihten bewacht und gehütet,[634] bis zum völligen Aussterben der Schule unter den ersten

Ptolemäern den Zeitgenossen unbekannt blieb und erst alsdann zu allgemeinerer Kunde kam, als die hinterlassenen Schriften, die den Augen der Uneingeweihten so lang und so sorgfältig entzogen und nur innerhalb der Gesellschaft als bevorrechteter Besitz mitgetheilt worden waren, endlich in fremde Hände fielen.[635] Noch Dikäarch, zur Zeit Alexanders des Grossen, konnte daher sagen:[636] „Was Pythagoras seinen vertrauteren Schülern (τοῖς συνοῦσιν) lehrte, kann nicht ein Einziger mit Sicherheit angeben, denn ihre Verschwiegenheit war nicht die Alltägliche."

Dieser aus der Natur der Verhältnisse fast mit Nothwendigkeit hervorgehende Unterschied zwischen der eigentlichen engeren Schule des Pythagoras, und einem weiteren, nicht zur eigentlichen Schule gehörigen Anhängerkreise wird auch ganz so von den genaueren Berichterstattern überliefert. „Wiederum in einer anderen Weise, sagt Diogenes bei Jamblich,[637] gab es zwei Formen der pythagoreischen Philosophie, — nämlich eine populäre, und eine streng wissenschaftliche, — je nach den beiden Gattungen Derer, die sich mit ihr beschäftigten: der Akusmatiker und der Mathematiker. Die Mathematiker gestehen zwar auch den Anderen, den Akusmatikern, ihre Herkunft von Pythagoras zu, legen sich selbst aber dieselbe in einem höheren Grade bei. Den Grund dieser Ungleichheit geben sie aber so an: Pythagoras sei aus Jonien und Samos zur Zeit der höchsten Blüthe Italiens herübergekommen, und es seien die ersten Männer in den italiotischen Städten seine Vertraute und Freunde geworden. Den Aelteren und durch ihre Theilnahme an den Staatsgeschäften in Anspruch Genommenen, denen es desshalb schwer geworden seyn würde, sich mit dem Erlernen der Wissenschaft und den strengeren Studien abzugeben, habe er daher ganz einfache Vorträge gehalten, in der Ansicht, es werde ihnen nicht minder nützlich seyn zu wissen, wie sie zu handeln hätten, wenn ihnen auch die tiefere Begründung fehlte; wie denn auch die einer

ärztlichen Kur Unterworfenen nicht minder die Gesundheit erlangten, wenn sie auch die Gründe des Heilverfahrens nicht kennten. So viele von den Jüngern er aber getroffen hätte, denen habe er die Wissenschaft demonstrativ und in Lehrsätzen beigebracht. Sie selbst, die Mathematikoi, wären nun aus diesen, Jene aber, die Akusmatiker, aus den ersteren." Aus diesem angegebenen Unterschied der Lehrmethoden je nach dem verschiedenen Wesen der strengeren Wissenschaft und der allgemeineren Bildung, erklärt es sich daher, dass die Grössen- und Zahlen-Lehre, als nur durch ein längeres und angestrengteres Lernen und Studiren erlangbar, desshalb gerade auszeichnungsweise den Namen des „Studiums", der Mathesis, der Mathematik, erhielt; weil gerade die Grössen- und Zahlenlehre, die von uns ausschliesslich sogenannte Mathematik, die aber bei den Alten auch die theoretische Musik und die theoretische Astronomie in sich schloss, bei Pythagoras und in seiner Schule einen der Hauptgegenstände des Studiums für die eigentlich Studirenden, die Mathematikoi, ausmachte.

Dieser berichtete Unterschied zwischen einem engeren Schüler- und einem weiteren Anhänger-Kreis, — wie sich gleich weiter zeigen wird, von höchstem Einflusse nicht blos für die Geschichte der pythagoreischen Schule, sondern auch für die Fortbildung der gesammten griechischen Philosophie, — prägte sich nun auch im Sprachgebrauch durch zwei verschiedene Bezeichnungsweisen aus, die, von den älteren Schriftstellern genau gesondert und auseinandergehalten, erst von den Späteren mit einander vermischt und verwechselt wurden. Die Mitglieder der engeren Schule hiessen Pythagoriker, die des weiteren Anhängerkreises aber Pythagoreer;[638] wie wenn wir zwischen Hegelischen, wirklich zu Hegel's Schule gehörigen, und blos Hegeligen, seiner Schule nur sich anschliessenden verwandten Philosophen unterscheiden wollten. Die Beachtung dieses Sprachgebrauches ist für das Verständniss

der philosophischen Entwicklung durchaus wesentlich. Denn beide Kreise, jener engere der eigentlichen Schule, und jener weitere der an die Schule sich anschliessenden verwandten Denker, erhielten sich, wie die angeführten Quellen berichten, fortwährend neben einander bis zu ihrem völligen Erlöschen, und es wird sich bald herausstellen, dass die engere pythagoreische Schule, die Pythagoriker, an des Meisters Ideenkreise ehrfürchtig festhaltend und in ihm als einem Abgeschlossenen, Fertigen erstarrend, an der Fortbildung der Wissenschaft nicht Theil nahm, dass vielmehr der ganze Fortschritt der Denk-Entwicklung bei den Pythagoreern, den Mitgliedern des weiteren Anhängerkreises Statt fand, die von den Fesseln der Autorität nicht gelähmt, den individuellen Geistesrichtungen einen freieren Spielraum gestatteten. Nur die Schriften und Lehrsätze dieser weiteren Schule, der Pythagoreer, nicht aber die der engeren, der Pythagoriker, waren also den Alten vor den Zeiten der Ptolemäer bekannt. Die Schriften und Lehren der Pythagoriker gelangten zur allgemeineren Kenntniss erst des späteren Alterthums, als die pythagoreische Schule ganz ausgestorben war. Dies ist eine Thatsache von der allerhöchsten Wichtigkeit und erklärt sich aus der religiösen Heilighaltung der Lehre jetzt vollkommen.

In diesem weiteren Anhänger-Kreise spielt nun die krotoniatische Aerzteschule eine sehr bedeutende Rolle; denn durch sie kommt unter die Pythagoreer in einem Haupttheile des Ideenkreises eine ganz wesentliche Abweichung von der Lehre des Pythagoras, während die Pythagoriker an dieser unverändert festhalten; es entsteht hierdurch zwischen den Pythagorikern und den Pythagoreern ein höchst wichtiger Lehr-Unterschied. Alle Denkgebäude dieses weiteren Anhänger-Kreises, alle Systeme der Pythagoreer, sind nämlich auf den zoroastrischen Dualismus, die Lehre von den entgegengesetzten Principien gegründet, welche sich in dem Ideenkreise des

Pythagoras selbst nicht findet, und nicht finden kann, weil dieser einen ganz wesentlich verschiedenen Gottesbegriff aufstellt. Diese Lehre von den entgegengesetzten Principien wird daher auch von einer andern, mit den Pythagorikern zusammenhängenden Schule, der eleatischen, geradezu als irrig bezeichnet und verworfen. Da nun in der krotoniatischen Schule, gleich von ihrer Ausbildung durch Demokedes an, der persisch-zoroastrische Dualismus, die Lehre von den beiden entgegengesetzten, einander bekämpfenden Principien, einen Bestandtheil der allgemeinen ärztlichen Theorie ausmachte, wie dies die Schrift des Alkmäon beweist, so ging der Dualismus offenbar von hier aus, von der krotoniatischen Aerzteschule, in die Systeme der Pythagoreer über, wo sie sich von Empedokles an, der selber ein Arzt war und in der krotoniatischen Aerzteschule gebildet, bis auf Plato als eine Grundlehre unverändert vorfindet. Dies ist ein Haupt- und Angelpunkt für die Entwicklung der griechischen Philosophie, dessen Nichtkenntniss das Verständniss dieses Entwicklungsganges ganz unmöglich machte. Diese Nichtkenntniss darf aber nicht verwundern, da sie mit einer anderen, noch grösseren verbunden ist, mit der Unkenntniss von dem eigentlichen Gottesbegriffe des Pythagoras. Und auch diese kann im Grunde nicht Wunder nehmen, da man von der gesammten Lehre des Pythagoras die verkehrtesten Vorstellungen hatte, und ihr baaren Nonsens als Tiefsinn unterschob. Und den übrigen alten Denkern ging es nicht viel besser. Ist doch die ganze bisherige Darstellung Nichts als eine fortlaufende Reihe von Nachweisungen, dass man weder von dem geschichtlichen, noch von dem kulturgeschichtlichen und spekulativen Entwicklungsgang der alten Philosophie eine auch nur halbweg genügende Kenntniss hatte, und hier in einem so vielfach durchforscht geglaubten, Allen so bekannt dünkenden Gebiete eine Reihe unentdeckter Landstriche,

eine ungeahnete verschüttete Geisteswelt wieder zum Vorschein kommt.

Dieser Beitritt der krotoniatischen Aerzteschule zu den Pythagoreern und die daraus hervorgehende enge Vereinigung beider Schulen erklärt sich aber aus dem bisher Berichteten hinlänglich; sie war offenbar eine Wirkung des allgemeinen Enthusiasmus, den Pythagoras erregt hatte, und zugleich eine Folge der gemeinschaftlichen politischen Stellung, welche die Häupter beider Schulen einnahmen, da Beide auf Seiten der herrschenden aristokratischen Parthei standen. Demokedes, als gewesener Leibarzt des persischen Königs, als reicher Mann und als Schwiegersohn eines der Häupter der Aristokratie, des berühmten Olympiasiegers und Heerführers Milo, — dessen Tochter er bald nach seiner Rückkehr in die Vaterstadt mit grossem Prunke geheirathet hatte,[639] — selbst ein Aristokrate, und begreiflicher Weise mit seiner Parthei in Ab- und Zuneigung übereinstimmend, also auch den allgemeinen Enthusiasmus für den Verjünger ihrer Sache theilend, muss sich politisch und persönlich an Pythagoras angeschlossen haben, was Er, als der Jüngere, der bei einer binnen nicht einmal fünfzehn Jahren seit seiner Flucht aus dem Vaterhause rasch durchlaufenen Glücksbahn schon als Dreissiger zum persischen Leibarzt erhoben worden war, und jetzt erst in den Vierzigen stand, dem fast zwanzig Jahre älteren, von der ganzen Stadt so hoch verehrten Pythagoras gegenüber, ohne sich das Mindeste zu vergeben, auch ganz wohl thun konnte; des zwischen beiden Männern durch ihren gemeinsamen Aufenthalt im Oriente sich fast von selbst bildenden engeren geselligen Bandes gar nicht zu gedenken. Wir sehen daher noch viele Jahre später bei dem Sturze der Pythagoreer den Demokedes auf ihrer Seite, und zwar als eines ihrer kriegerischen Häupter, und nach seiner Erschlagung sehen wir krotoniatische Aerzte als Pythagoreer mit der pythagoreischen Schule in der Verbannung. Ein Rivalitäts-

Verhältniss zwischen beiden Schulen fand also nicht Statt. Selbst Elothales, der koische Arzt, der Vater Epicharms, muss unter den Freunden und Bekannten des Pythagoras gewesen seyn, da das Alterthum eine Schrift des Pythagoras kannte, welche des Elothales Namen trug,[610] und da Epicharm, sein Sohn, der nachherige Lustspieldichter, unter des Pythagoras Zuhörern war, und später in seine Kunstwerke, jene gefeierten Erstlinge der komischen Muse in Sizilien, pythagoreische Moral und pythagoreische Glaubenssätze einflocht.[611] Ja durch die Aufnahme in die Familie des Brontinos, der, wie wir gesehen haben, selbst Arzt gewesen seyn muss und dieser Aerzteschule angehörig, sollte Pythagoras bald mit dieser in ein noch engeres Freundschafts-Verhältniss treten.

Man sieht also, wie gross das Ansehen des Pythagoras war, und wie sehr alle Verhältnisse ihn begünstigten. Pythagoras muss wirklich, wenigstens in den Zeiten dieses ersten Begeisterungs-Rausches, den Mittelpunkt der krotoniatischen Aristokratie gebildet haben, obgleich eine unmittelbare Theilnahme desselben an den Staatsgeschäften durchaus nirgends berichtet wird, und er sich streng innerhalb der Gränzen seiner Lehrthätigkeit gehalten zu haben scheint. Dass dagegen das Gewicht seiner persönlichen Meinung von entscheidender Bedeutung gewesen sei, und mittelbar auf die Staatsgeschäfte Einwirkung gehabt habe, ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst, da alle bedeutenderen Männer der Stadt entweder in persönlicher Freundschaft zu ihm standen oder durch seine Anhänger und Anhängerinnen in seinem Sinne beeinflusst werden konnten. Selbst Milo, der erste Mann Krotons, wird unter den Pythagoreern aufgezählt und sein Haus war einer ihrer Versammlungsplätze.

Krieg gegen Sybaris.

Zu einer dauernden Befestigung dieser glänzenden Stellung sollten nun auch die politischen Ereignisse beitragen, indem sie die krotoniatische Aristokratie auf den Gipfel ihrer Macht und Grösse hoben, und auch dem Pythagoras an dem Glücke seiner Parthei einen Antheil gewährten. Die in dem benachbarten Sybaris schon so lange gährenden Bürgerzwiste zwischen der Demokratie und der Aristokratie, welche zur Tyrannis des Telys, und selbst, wie wir sahen, schon zu Mord und Blutvergiessen geführt hatten, brachen, den Zeitangaben des Diodor[642] zu Folge, kurze Zeit nach des Pythagoras Ankunft im Jahr 510 mit erneuter Heftigkeit aus und endeten im Anfang des nächsten Jahres 509 mit der völligen Zerstörung von Sybaris. Nach einer Andeutung des Herakleides Pontikus bei Athenäus[643] scheint die sybaritische Aristokraten-Parthei, fast gleichzeitig mit dem Auftreten des Pythagoras in Kroton, einen Versuch gemacht zu haben, die verhasste Gewaltherrschaft des Telys zu brechen. Viele von der Parthei des Telys wurden ermordet und der Aufstand scheint sehr blutig gewesen zu seyn. Demungeachtet aber hielt sich Telys, die Demokratie blieb Siegerin und die Aristokratie unterlag. Durch Volksbeschluss wurden 500 der reichsten Bürger verbannt und ihr Vermögen wurde eingezogen.[644] Sie wandten sich schutzflehend nach Kroton, wo sie bei der aristokratischen Parthei aus natürlichem Mitgefühl und gleichem politischen Interesse — hatten ja doch die Krotoniaten

auch eine murrende Volksparthei in ihren eigenen Mauern, — Schutz und Unterstützung fanden. Man schickte also eine Gesandtschaft von 30 Männern zu ihren Gunsten nach Sybaris.[845] Diese Gesandten, unter denen sich persönliche Freunde des Pythagoras befanden,[846] wurden wie es scheint in Folge heftiger Verhandlungen vor der Volksversammlung durch die aufgestachelte Partheiwuth ermordet, und diese schändliche Verletzung des Völkerrechtes noch durch die verächtliche Behandlung der Ermordeten gesteigert, deren Leichname nicht einmal begraben, sondern über die Stadtmauer hinuntergeworfen und dort den wilden Thieren zum Frasse überlassen wurden. Als weitere Antwort auf die erhaltene Botschaft schickte nun auch Telys seinerseits eine Gesandtschaft,[847] welche die Herausgabe der geflüchteten Verbannten verlangen oder den Krotoniaten den Krieg ankündigen sollte. Dabei legte er die übermüthigste Geringschätzung zu Tag, indem unter diesen Abgesandten zwei an der letzten Niedermetzelung der Krotoniaten ganz nah Betheiligte sich befanden; der Eine war selber einer von den Mördern, der Andere der Sohn eines der Aufrahrstifter, der unterdessen auf seinem Bette verstorben war.

Wie gross unter diesen Verhältnissen die allgemeine Empörung in Kroton war, kann man sich denken, wenn gleich die krotoniatische Volksparthei mit der in Sybaris jetzt herrschenden eigentlich sympathisirte und selbst unter den Aristokraten Einzelne auf Seiten des Telys stehen mochten, wie denn der krotoniatische Olympionike Philippos, der Sohn des Butakides, der schönste Mann seiner Zeit, mit der Tochter des Telys verlobt war.[848] Demungeachtet war man unter den Bürgern sehr zweifelhaft, was man thun sollte. Denn Sybaris war jetzt die erste und mächtigste Stadt nicht blos Unteritaliens, sondern ganz Griechenlands, auf dem Gipfel ihrer Blüthe; nicht blos als einzelne Stadt an sich durch Ausdehnung und Bevölkerung höchst bedeutend, sondern auch als Herrin eines Land-

gebietes, das sich über die Halbinsel bis auf die entgegengesetzte westliche Meeresküste erstreckte und vier dienstbare Völkerschaften mit etlichen und zwanzig kleineren Städten und Ortschaften einschloss. Die Sybariten waren also den Krotoniaten gar sehr überlegen. Begreiflicher Weise schwankte man unter solchen Umständen, ob man den Krieg gegen die Uebermacht aufnehmen, oder nicht doch die Verbannten ausliefern sollte, zum grossen Anstosse des Pythagoras,[640] der im Kreise seiner Schüler laut seine Missbilligung darüber äusserte, dass man sich mit Menschen herumzanke, denen er nicht einmal gestatten würde, zum Opfern an die Altäre zu treten, geschweige denn Schutzflehende davon wegzureissen. Als in Folge dieser Aeusserung die Gesandten zu ihm kamen und sich bei ihm beschwerten, auch der Eine von ihnen, der an jenem Morde persönlich betheiligt war, die Unverschämtheit hatte, sich vertheidigen zu wollen und den Pythagoras selbst zum Schiedsrichter seiner Rechtfertigung aufzufordern, so erhielt er von Pythagoras die Worte jenes berühmten Orakels zur Antwort, das wegen eines ähnlichen früheren Mordes den sybaritischen Abgesandten zum delphischen Tempel hinauswies: „Fort, dir sprech ich nicht Recht." Eine Anspielung, die eine wohlverdiente doppelte Züchtigung enthielt, die aber dem Pythagoras den Vorwurf zuzog, er thue als ob er Apollo wäre; besonders da er früher schon einmal einen unbescheidenen Frager mit der stolzen Aeusserung zur Ruhe verwiesen hatte: ob er etwa auch bei einem Orakel Apollos den Gott nach dem Grunde frage. Und als es nun auch jener Andere, dessen Vater am Morde betheiligt gewesen, an Verhöhnungen in sybaritisch witzelnder Weise nicht fehlen liess, indem er dem Pythagoras z. B. mit Bezug auf seine Seelenwanderungslehre anbot, er wolle ihm einen Brief an seinen jüngstverstorbenen Vater mitgeben, wenn er, Pythagoras, das nächste Mal in die Unterwelt gehe, und ihm auftrug, die Antwort auch wieder herauf mitzubringen, so

fertigte ihn Pythagoras damit ab, dass er nicht beabsichtige, an den Ort der Verdammten zu gehen, wo die Mörder bestraft würden; das war also ohne alle Anspielung ganz deutlich. Obgleich sich nun Pythagoras auf ihre weiteren Schmähungen gar nicht mehr einliess, sondern, wie der alte Berichterstatter erzählt,[850] unter Begleitung der durch diesen Auftritt herbeigezogenen Menge seinen gewöhnlichen Spaziergang nach dem Meere machte, um dort seine bräuchlichen Waschungen zu verrichten, so trug doch das Gewicht jener Meinungs-Aeusserung und der Unwille seiner Freunde über diese Frechheit gegen einen so hoch verehrten Mann wesentlich dazu bei, den Ausschlag herbeizuführen. Denn bei der Berathschlagung wurde allerdings von einem der Redenden, nach Anführung der übrigen Gründe gegen die Forderung der Gesandten, auch ihr Betragen gegen Pythagoras geltend gemacht, „indem sie gewagt hätten, einen Mann zu verspotten, gegen den, wenn wieder, wie nach der Ueberlieferung der Sagen vor Alters, die übrigen Wesen zu den Menschen sprechen könnten, nicht einmal eines der Thiere eine Schmähung wagen würde.“

Der mitgetheilte Bericht von diesem Vorfall, an und für sich für die Schilderung der damaligen Stimmung und der Stellung des Pythagoras charakteristisch, ist ein neuer Beweis, wie genau die von den damaligen Zeitgenossen niedergeschriebenen und nun untergegangenen Denkwürdigkeiten waren, — leider ist er nur ein einzelnes Bruchstück; — und erhält noch dadurch ein Neben-Interesse, dass er den Stoff für einige schwachköpfige Legenden der späteren Neuplatoniker lieferte, die zu mehrerer Erbauung den Pythagoras wirklich zu einer menschgewordenen Verkörperung des Apollo machen,[851] der, um jenem Abaris, dem hyperboräischen Bettelpriester, seine göttliche Abkunft zu dokumentiren, das Kleid aufhebt und ihm seinen goldenen Schenkel zeigt, — und als ein göttliches Wesen wirklich mit unvernünftigen Bestien:

Bären, Ochsen und Adlern sich unterhält, ja bei seinen Wanderungen sogar von den Flüssen mit vernehmlicher Stimme begrüsst wird; was denn wieder für die „Mythenforschung“ Ottfried Müller's und seiner Schule ein gefundener Schatz ist, um die enge Verbindung des Pythagoras und der „dorischen“ Krotoniaten mit „apollinischem Kult“ herauszuschwindeln. So ballt sich der Knäuel alter und moderner Albernheiten zusammen, und findet gläubige Anstauner.

Die durch alle diese Vorfälle aufs Höchste gesteigerte Aufregung führte denn endlich in einer Volks-Versammlung zur Entscheidung für den Krieg, und man rüstete nun unter grosser Spannung der Gemüther auf beiden Seiten. An Unheil drohenden Anzeichen und Vorbedeutungen des göttlichen Zornes fehlte es nicht;[632] das Hera-Bild in Sybaris verdrehte die Augen und wandte sich ab von den Greueln des Bürgerhaders, die es hatte sehen müssen, — eine Blutquelle sprang im Hera-Heiligthume hervor, — die Häupter der Stadt hatten schreckliche Träume, — was begreiflich genug ist, — in denen sie die zürnende Göttin über die Stadt Galle brechen sahen, u. dgl. mehr. Natürlich mussten sich die Krotoniaten bei ihrer geringeren Macht nach Verbündeten umsehen, und da sie nachher wirklich von einem spartanischen Heerführer unterstützt wurden, der an der Spitze einer nach Sizilien bestimmten Kolonie stand, so wird wohl die ausser Zusammenhang erwähnte[633] Gesandtschaft des Alkäus nach Lakedämon in diese Zeit fallen und mit jener bald darauf gewährten Hülfeleistung zusammenhängen; was auch in die sonstige Reihenfolge der Ereignisse vollkommen passt.

Beide Staaten boten alle ihre Streitkräfte auf: die Sybariten um ihre Gegner desto sicherer zu erdrücken, die Krotoniaten um sich so gut sie konnten zu vertheidigen; und brachten so, ohne Zweifel auch die Verbündeten und fremden Hülfstruppen eingerechnet, die Sybariten 300,000 und die Krotoniaten 100,000 Mann zu Felde,

wie die Alten mehrfach und von einander unabhängig berichten,[654] ein Beweis, wie gross die Blüthe und Macht dieser italiotischen Städte war und wie sehr Herodot Recht hat, wenn er die grössten und blutigsten Schlachten der Griechen hier in Unteritalien geschlagen werden lässt.[655] Bei dem voraussichtlich kurzen Kampfe der beiden nahe gelegenen Städte war ein solches Aufgebot aller Kräfte auch wohl thunlich, während die Unterhaltung solcher Massen auf die Dauer beiden Städten wohl unmöglich gewesen wäre. Der ganze Krieg dauerte auch nur 70 Tage[656] von seiner ersten Vorbereitung an bis zur Entscheidungsschlacht am Flusse Traeis[657] in der Mitte zwischen Sybaris und Kroton, wo beide Heere zusammentrafen; die Krotoniaten geführt von dem berühmten Milo, und unterstützt von der Mannschaft des Spartaners Dorieus,[658] — eine Hülfe, die sie nachher läugneten, offenbar weil sie die Ehre des Sieges für sich allein behalten wollten, — die Sybariten unter ihrem Könige oder Tyrannen Telys, denn beide Titel gibt ihm Herodot.[659] Die Krotoniaten unter Milo, der selber eine seinem hohen Athleten-Rufe entsprechende Tapferkeit zeigte, kämpften mit grösstem Heldenmuth, hätten aber vielleicht doch der Uebermacht erliegen müssen, wenn nicht Milo die sybaritische Reiterei durch eine Kriegslist kampfunfähig gemacht hätte, indem er gerade während des entscheidenden Angriffs die Tonweisen blasen liess, nach denen die sybaritischen Pferde zu tanzen abgerichtet waren, wodurch die Pferde für ihre Reiter unlenkbar wurden und die Schlachtreihe in völlige Unordnung gerieth. So berichtet Aristoteles.[660] Die Schlacht, mit aller Erbitterung geschlagen, deren nur feindliche politische Partheien in Bürgerfehden fahig sind, gekämpft von Stamm-Verwandten, — Sybaris und Kroton waren ja achäische Pflanzstädte, — ja von Mitbürgern derselben Stadt: die verjagten Aristokraten fochten mit gegen die verhasste vaterländische Demokratie, — endete nach einem schrecklichen Metzeln[661]

mit der gänzlichen Niederlage der Sybariten und hatte die Einnahme und völlige Zerstörung ihrer Stadt zur Folge.[662] So war Sybaris nach einer Dauer von nur 210 Jahren von dem höchsten Gipfel der Macht und der Ueppigkeit durch Uebermuth und Bürgerhader herabgestürzt, worauf es im nächsten halben Jahrhundert[663] wüste lag und sich auch nach einer neuen Kolonisirung nie mehr zu seinem alten Glanze erhob. Die geringen Reste der geschlagenen demokratischen Parthei sammelten sich auf der Westküste ihres verlorenen Gebietes in den Städten Laos und Skidros, wo sie nicht mehr zu Kraft kamen.[664]

Das Stadtgebiet von Sybaris vertheilten nun die Krotoniaten, als die Sieger, unter sich nach dem Loose,[665] wobei natürlich die übrig gebliebenen, ihnen befreundeten Sybariten ihrer Parthei nicht werden vergessen worden seyn; denn Alt-Sybariten,[666] welche besondere Vorrechte zu haben glauben, kommen unter den späteren Kolonisten aus dem übrigen Griechenland als ein sehr hochmüthiger und anspruchsvoller Theil der Bevölkerung wieder vor. Diese neuen Bewohner wurden nun in kleineren auseinander gelegenen Ortschaften angesiedelt;[667] offenbar um dadurch ihrer Vereinigung zu einem grösseren Gemeinwesen vorzubeugen, das den Krotoniaten hätte gefährlich werden können. Nichtsdestoweniger wurden solche Versuche, die zerstreuten Bewohner zu einer einzigen Stadt wieder zu vereinigen und dadurch von der Herrschaft Krotons zu befreien, dennoch gemacht, und erbitterte Kriege der Krotoniaten in späteren Zeiten hatten nur die Zerstörung neuerbauter Städte und Anpflanzungen auf dem alten Boden von Sybaris zum Grunde.[668] Die siegreiche aristokratische Parthei bedachte bei dieser Besitzergreifung des eroberten Landes natürlich vorzugsweise sich und die Ihrigen, und erregte dadurch, wie die alten Nachrichten sagen,[669] bei ihrer eigenen Volksparthei grosse Unzufriedenheit, da wohl Mancher unter diesen

leer ausging oder nicht nach Verdienst berücksichtigt zu seyn glaubte, während Fremde, wie z. B. der Seher Kallias aus Elis, der von den Sybariten zu den Krotoniaten überging, weil die Opfer für Telys ungünstig ausfielen, als Vorherverkündiger des Sieges mit Ländereien reichlich beschenkt wurde,[670] die Herodot noch im Besitze seiner Nachkommen fand, als er später selber Kolonist von Thurii war, das sich in der Nähe des zerstörten Sybaris erhoben hatte.

Uebersiedlung nach Sybaris.

Dass bei dieser Vertheilung des sybaritischen Gebietes auch Pythagoras nicht leer ausging, der bei der siegenden Parthei in so hohem Ansehen stand, und insbesondere zur Führung des Krieges so lebhaft gerathen hatte, das ist Etwas, was sich fast von selbst versteht. Es erhellt aber auch ausdrücklich aus einer Nachricht,[671] nach welcher Pythagoras in Folge der Eroberung von Sybaris von Kroton wegzieht, und mit seiner Parthei das eroberte Land, d. h. das eroberte sybaritische Gebiet, bewohnt, das in kleinere auseinanderliegende Ortschaften zerlegt und unter die Einzelnen nach dem Loos vertheilt worden war, — wie der alte Berichterstatter sagt: nicht zur Zufriedenheit der Menge, d. h. nach ihrer Meinung offenbar: mit allzugrosser Gunst. Auf diese Weise erklart es sich nun, wenn andere Berichte den Pythagoras ausser Kroton auch Sybaris bewohnen lassen,[672] oder einzelne Züge aus seinem dortigen Aufenthalt erzählen;[673] denn in der That brachte er seine nun folgenden Lebensjahre, wenn auch in krotonischem Gebiete und als krotonischer Bürger, doch auf sybaritischem Grund und Boden zu. Mit dieser Nachricht stimmt dann wieder eine andere, laut welcher später bei dem Sturz der Pythagoreer, Pythagoras, wenn auch nach der Angabe Dikäarch's in Italien befindlich, doch nach der übereinstimmenden Angabe Aller in Kroton selbst nicht anwesend war,[674] während doch die von einem Theil der Berichterstatter zur Erklärung dieser

Abwesenheit angenommene Reise nach Delos zum sterbenden Pherekydes, in diese spätere Zeit gar nicht fallen kann, da des Pherekydes Lebensdauer höchstens bis in's Jahr 511 reicht, er aber „nach Dikäarch und den genaueren Berichterstattern" schon gestorben war, ehe Pythagoras von Samos nach Italien auswanderte; wie wir dies Alles früher schon sahen. Durch die in der obigen Stelle berichtete Uebersiedlung von Kroton in's 20 Stunden davon entfernte sybaritische Gebiet, entwirren sich alle diese dem Anscheine nach unauflösbaren Widersprüche ganz einfach. Wenn aber Pythagoras auch einen Antheil an den sybaritischen Ländereien erhielt, so bürgt schon die reichliche Ausstattung seiner Anhänger dafür, dass die seinige seinem Ansehen und seiner Stellung werde entsprochen haben.

Pythagoras lebte also seit der Vertheilung des sybaritischen Gebietes auf einem ihm dort geschenkten Landgute unter Anhängern und Freunden und Mitgliedern derselben politischen Parthei. Wie passend aber ein solcher ländlicher Aufenthalt mit seiner Stille und Ruhe in Mitten einer gesegneten fruchtbaren Gegend, umgeben von zerstreut liegenden Orten und Dörfern für die Zwecke seiner Schule war: für ein anhaltenderes abgezogeneres Studium, eine von den Einflüssen eines luxuriöseren Stadtlebens ungestörte Erziehung, das bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Für Pythagoras selbst kam diese Uebersiedlung im höchsten Grade gelegen; sie entzog ihn dem unmittelbaren Treiben der Partheien, bewahrte ihn vor der gezwungenen Theilnahme an den Geschäften des Tages, die ihm schon in Samos so lästig gewesen war, und enthob ihn allen doch immer noch möglichen Reibungen, die zwischen seiner und der krotoniatischen Aerzte-Schule hätten eintreten können, indem er ihnen dasjenige Feld räumte, auf dem sie durch die Natur ihres Berufes zu wirken angewiesen waren: das städtische Leben. Diesem Allem entzog er sich mitten in der Höhe

der von ihm erregten Begeisterung, ohne die nach den Gesetzen der menschlichen Natur früher oder später nothwendig eintretende Abkühlung erfahren zu haben, und indem er gerade durch seine Abwesenheit sein Ansehen unabgenützt erhielt.

Und nun krönte das Geschick seine Gunst gegen ihn dadurch, dass es ihn auch eine Erbschaft thun liess und ihm in seinem vorgerückten Alter noch die Gründung eines eigenen häuslichen Heerdes und eines glücklichen Familienlebens gewährte. Jener Alkäus nämlich, der bei der Erklärung des Krieges an Sybaris als Gesandter nach Sparta geschickt worden war, starb kurz nach seiner Rückkehr und setzte den Pythagoras zum Erben seines Vermögens ein;[675] in Wirklichkeit ein überzeugender Beweis von dem Enthusiasmus, den Pythagoras erregt hatte, denn Alkäus war offenbar einer seiner neu erworbenen Anhänger und Freunde. So mit einem Landbesitze ausgestattet und zugleich mit dem nöthigen Vermögen, um ihn zu bewirthschaften, konnte Pythagoras an die Errichtung eines eigenen Hausstandes denken, der ihm für sein herannahendes Alter und für die ungehemmte Entfaltung seiner Lehrthätigkeit gleich nothwendig war. Er wählte also eine seiner begeistertsten Schülerinnen, die Tochter seines Gastfreundes Brontinos, die verständige junge und schöne Theano zur Gattin;[676] eine Frau, die von dem Alterthume einstimmig als eine der ausgezeichnetsten ihres Geschlechtes gepriesen wird, und deren geistreiche Aussprüche lange im Gedächtniss der Nachwelt erhalten blieben. Sie war wirklich wissenschaftlich gebildet,[677] so dass sie später der Schule ihres Mannes vorstehen konnte, sie war Dichterin und Schriftstellerin, von der noch Briefe vorhanden sind, und zugleich glückliche Mutter, die ihrem Manne sieben Kinder gebar: drei Söhne, Mnesarchos, Arimnestos und Telauges, und vier Töchter, Myia, Arignote, Aisara und Damo.[678] Beweise eines glücklichen Familienlebens und eines rüstigen Alters, denn

Telauges, der Jüngste, war noch nicht erwachsen, als Pythagoras starb.[679] Trotz dieser Gunst des Glückes wich übrigens Pythagoras von seiner streng priesterlichen Lebensweise um kein Haarbreit ab, und blieb von der Ueppigkeit und Prunksucht seiner Landsleute nach wie vor gleich weit entfernt. In Speise und Trank ausserordentlich mässig und nüchtern,[680] erlaubte er sich nur Einen, von den priesterlichen Reinigkeits-Satzungen, die er befolgte, ohnehin fast gebotenen Luxus, den der Sauberkeit, indem er nach priesterlichem Gebrauche Nichts als weisse Gewänder trug.[681] Sein Hauswesen führte er im Geiste einer untadeligen Frömmigkeit, und seine Familie liess er in der Erfüllung der religiösen Pflichten mit einem musterhaften Beispiele vorangehen. „Als Pythagoras," sagt ein alter Berichterstatter,[682] „das Vermögen des Alkäos geerbt hatte, der nach seiner Gesandtschaft zu den Spartanern das Leben endete, so wurde er nicht minder wegen der Führung seines Hauses, als wegen seines Wissens bewundert. Denn als er sich verheirathet hatte und ihm eine Tochter geboren wurde, — die obenerwähnte Myia, — welche er später dem Krotoniaten Meno zur Frau gab, da hielt er sie so, dass sie als Jungfrau die Anführerin der Chor-Reigen und als Frau die Erste an den Altären war."

Nach einem so wechselvollen Leben hatte also Pythagoras endlich eine bleibende Heimath gefunden und sah sich noch in seinen späteren Jahren vom Glücke angelächelt; und zwar von einem Glücke, das er wesentlich sich selbst und seiner geistigen Begabung zu danken hatte. Da die grossen Geister eben so wenig von der Luft leben können, als wir anderen gewöhnlichen Menschenkinder, also auch die Entwicklung eines noch so idealen Strebens eines soliden, realen Fundaments bedarf, — bei einer hervorragenden geistigen Begabung für die Wissenschaft aber gewöhnlich die sogenannte praktische Richtung, d. h. der Sinn und die Geschicklichkeit für den

Erwerb, gerade des vorwiegenden wissenschaftlichen Strebens wegen zu fehlen pflegt, — wesshalb die betrübenden Fälle so häufig sind, dass Genies in einem beständigen und fruchtlosen Kampfe mit den ungünstigen äusseren Verhältnissen sich verzehren und ihre Geistesblüthen nur halb und verkümmert tragen können, — so macht es einen wahrhaft erfreulichen Eindruck, einen grossen Geist auch einmal als Glückskind anzutreffen; obgleich diese Freude bald gedämpft und mit dem nöthigen Beischmacke irdischer Gebrechlichkeit und Unbeständigkeit versetzt wird, wenn man bedenkt, dass Pythagoras noch in seinem höchsten Greisenalter von diesem Glücke herabgestürzt, aus seinem ländlichen Sitze vertrieben und verbannt, in den Gräueln eines Bürgerkrieges umkommt und seine Familie in Armuth zurücklässt.[683]

Schule.

Von der Vorahnung eines solchen Geschickes war aber Pythagoras gerade jetzt wohl am weitesten entfernt, wo er unter der allgemeinen Thätigkeit der krotoniatischen Ansiedler auf dem sybaritischen Gebiete,[684] während rings um ihn die neuen Wohnplätze und Ortschaften sich aus dem Boden erhoben, auch seinerseits die Ansiedlung auf seinem Landsitze betrieb, und unter so günstigen Verhältnissen gewiss mit dem heitersten Lebensmuthe und den freudigsten Hoffnungen für die Zukunft an der Verwirklichung seiner Lebenspläne arbeitete. Das Bewohnbarmachen seiner neuen Besitzung hätte allein zwar wohl keine so grossen Schwierigkeiten dargeboten, da sie zu jenem zwischen den Bergen und dem Meeresgestade gelegenen, fruchtbaren und reizenden Landstriche gehörte, der, wie wir gesehen haben, von seinen früheren Besitzern, den Sybariten, auf's Höchste angebaut, mit Gärten, Landhäusern und Grotten bedeckt und mit Schattengängen und Kanälen durchzogen, in dem letzten kurzen Kriege doch unmöglich mit der Stadt selbst gänzlich konnte verwüstet worden seyn, und demnach mehr Umbauten, als Neubauten nöthig machte; und wenn z. B. einer in die Felsen gehauenen Grotte auf dem Landsitze des Pythagoras gedacht wird,[685] so war dies offenbar eine schon vorhandene, zu einem Lustparke gehörige Anlage, die mit dem ganzen Landgute zugleich in seinen Besitz überging. Die Pläne des Pythagoras aber machten allerdings Bauten von grösserem Umfange nöthig. Denn er gründete, offen-

bar nach dem Vorbilde jener ägyptischen und babylonischen Priesterschulen (συστήματα, Collegia, doctrinae), auf denen er selbst seine wissenschaftliche Ausbildung erhalten hatte, in seinem neuen Wohnsitze eine förmliche ähnliche Lehranstalt, Schule, von den Berichterstattern mit demselben Namen σύστημα, Collegium, benannt,[686] dessen Mittelpunkt ein Gebäude für die Lehrvorträge war, ein gemeinsamer Hörsaal (ὁμακόειον),[687] wo alle Theilnehmer an diesen Vorträgen, alle Zuhörer (ὁμάκοοι)[688] zusammenkamen. Dass dies Unterrichtsgebäude aber auch noch von nicht unbedeutenden Wohn- und Wirthschaftsgebäuden umgeben seyn musste, erhellt daraus, dass Pythagoras seine Schüler gemeinschaftlich mit einander leben,[689] d. h. zusammenwohnen und schlafen, und gemeinschaftlich mit einander essen liess, indem sie zu je zehn besondere Speisegesellschaften (συσσίτια)[690] bildeten. Ein solches gemeinschaftliches Zusammenleben der Schüler unter des Pythagoras unmittelbarer Obhut war aber durch die von einer grösseren Stadt entfernte Lage der Schule unter zerstreut auseinander liegenden Ortschaften fast eine Nothwendigkeit, da die Mehrzahl seiner Schüler Auswärtige waren; denn selbst Kroton, die Heimath der Meisten, war über 20 Stunden entfernt. Ein solches Zusammenleben einer grösseren Zahl von jungen Leuten setzt aber auch wieder ein angemessenes Dienstpersonal: Köche, Aufwärter, Weinschenken (οἰνοχόοι)[691] u. s. w. voraus, die ihrerseits doch auch Wohnung und Unterhalt brauchten. Nimmt man die Zahl der so vereinigten Schüler auch nur auf hundert an, so macht dies schon eine ansehnliche Gebäudegruppe nöthig, und das Ganze mochte jenen Lehranstalten nicht unähnlich seyn, die noch heute bei unseren Nachbarvölkern unter demselben Namen von Kollegien Lehrer und Schüler in gemeinsamen Gebäuden umschliessen. Für Griechenland war eine solche Anstalt etwas noch nie Dagewesenes; eine völlige Neuerung. Denn wenn man auch schon Knabenschulen hatte, in welchen Lesen und

Schreiben, Zeichnen und Musik gelehrt wurde, zum Theil öffentlich durch von Staatswegen besoldete Lehrer, — und Ringschulen: Palästren und Gymnasien, in welchen die Jünglinge unter der Leitung eines Vorstehers den Leibesübungen oblagen, so fehlten doch höhere Unterrichts-Anstalten für Jünglinge völlig, weil bis jetzt noch gar keine höhere Wissenschaft in Griechenland bestanden hatte, welche hätte gelehrt werden können, und auch wohl bei der grossen Mehrzahl noch gar kein Bedürfniss darnach. Denn wie wir gesehen haben, so war erst in dem Menschenalter vor Pythagoras durch Thales die Wissenschaft in noch bescheidenen Anfängen nach Griechenland gebracht worden, und erhielt sich als ausschliesslicher Besitz weniger Einzelnen längere Zeit hindurch. Demnach war die Gründung einer wissenschaftlichen Lehranstalt, der erste Versuch, die Wissenschaft zum Gemeingut, wenigstens der vermöglicheren und vornehmeren Klassen zu machen, für Griechenland und seine höhere wissenschaftliche Bildung der Anfangspunkt einer neuen Epoche, und es ward von nun an durch die Nachahmung der pythagoreischen Lehranstalt Brauch, die Sitze der wissenschaflichen Schulen, selbst in Städten wie z. B. Athen, auf Landgüter und in Lustgärten zu verlegen; wie denn z. B. Plato seine Schule auf einem solchen Landsitze hielt: in den Garten der Akademie.

Verwaltung der Schule.

Das gemeinschaftliche Zusammenleben der jungen Leute veranlasste nun aber auch eine eigenthümliche Verwaltungsweise der Schule: eine Verwaltungsweise, die schon dem Alterthume auffallend war, von den Neueren aber vollends auf die verkehrteste Weise aufgefasst, bald als etwas ganz Besonderes unverständig angestaunt, bald als etwas durchaus Unsinniges unter die Mährchen gezählt und verworfen wurde: die Bestreitung der Unkosten aus einer gemeinsamen Kasse, die falschlich sogenannte Gütergemeinschaft. Diese eigenthümliche Einrichtung der pythagoreischen Schule war aber weder etwas so ganz Ausserordentliches, noch etwas so ganz Verwerfliches, weder ein verwirklichtes Staats-Ideal, ähnlich der platonischen Republik, noch ein Phantom socialistischer Afterweisheit, gleich den modernen Phalansterien, nicht einmal eine eigentliche Gütergemeinschaft, wie die der ersten Christen, sondern Nichts weiter, als eine zwar ungewöhnliche, aber von den vorhandenen Verhaltnissen herbeigeführte und innerhalb dieser völlig gerechtfertigte Verwaltungsform von eben so uneigennütziger, als verständiger Natur. Pythagoras hatte bei seinem unabhängigen Vermögen nicht nöthig, das Unterrichten als ein Erwerbsmittel zu betrachten, und seiner persönlichen Denkweise wäre wohl die Nothwendigkeit, seine Kenntnisse zu Geld zu machen, demüthigend gewesen, da er geglaubt hätte, dadurch eben so wohl der Würde der Wissenschaft, als seinem eigenen Ansehen seinen Schülern gegenüber Etwas

zu vergeben. Wenigstens wird diese Gesinnung ausdrücklich als die der späteren Pythagoreer angegeben, denen am Unterricht der Sophisten Nichts so anstössig war, als die handwerksmässige Richtung auf den Gelderwerb.[691] Dies ist eine Denkweise, die, wenn sie auch nicht allgemein seyn kann, da nur Wenige durch ihre Lebenslage in den Stand gesetzt sind, sie auszuüben, doch ihre persönliche Berechtigung hat; denn sie zeugt von einem hochsinnigen und selbstlosen Charakter, der nur seiner guten Sache lebt. Von diesem Standpunkte aus auch den geringsten Schein des Eigennutzes vermeidend, übernahm Pythagoras die Geldverwaltung für seine Schüler nicht, sondern überliess diese ihnen selbst, indem er sie aus Beiträgen, die sie bei der Aufnahme in die Schule zu entrichten hatten, eine gemeinschaftliche Kasse bilden liess,[693] aus welcher die sämmtlichen Unkosten der Schule bestritten wurden, und zwar durch aus ihrer eigenen Mitte gewählte Wirthschafter (οἰκόνομοι).[694] Diese Einrichtung, die dabei offenbar von Pythagoras überwacht war, lehrte nicht allein die jungen Leute frühzeitig haushalten, — den Sinn für einen geordneten Haushalt betrachtete er aber, und mit gutem Recht, wie die neuesten Erfahrungen wieder gelehrt haben, als eine Grundbedingung für die Ordnung im Staatsleben,[695] — sondern sie gab ihnen auch den Gemeinsinn einer eng verbundenen Genossenschaft und das Gefühl einer völligen Gleichheit unter sich, indem sie den Einfluss der etwanigen Vermögensunterschiede aufhob; und begünstigte somit, durch die Beseitigung der vornehmsten Anlässe zu selbstsüchtigen Regungen, die Entwicklung der edleren Gefühle gegenseitiger Vereinigung und Verbrüderung;[696] wie denn gerade von der uneigennützigsten Freundesliebe unter den Angehörigen der Schule die rühmlichsten Beispiele erzählt werden.[697] Der von Pythagoras für seine Schule aufgestellte Grundsatz: befreundeten Genossen müsse Alles gemeinsam seyn: κοινὰ τὰ τῶν φίλων, hatte also seine sehr vortrefflichen sittlichen

Folgen. Zugleich aber sollte diese Einrichtung offenbar auch möglich machen, dass eine Zahl von Erwachsenen sich ganz der Schule widmen und ihr Leben als Lehrer in der Anstalt zubringen konnten, wie es ja doch zur Fortdauer der Schule nach des Pythagoras Tode nöthig war;[698] denn wenn das Unterrichten keine Erwerbssache seyn sollte, so musste es doch wenigstens den Lehrer ernähren. Dies geschah aber durch das Bestreiten aller Unkosten aus einer gemeinschaftlichen Kasse der Schüler. Für die Schule selbst, sobald diese keine Geld- und Erwerbs-Unternehmung seyn sollte, war demnach die Errichtung einer gemeinschaftlichen Kasse geradezu eine Nothwendigkeit. Weiter aber als auf die Gränzen der Schule, auch noch ausserhalb der Schule und über den Aufenthalt in der Schule hinaus bis in das bürgerliche Leben diese Einrichtung ausdehnen zu wollen, fiel dem Pythagoras gar nicht ein, und es wird, was sich eigentlich von selbst versteht, auch noch ausdrücklich berichtet, wie es seine Meinung gewesen sei, dass die nach dem Ablaufe ihrer Bildungszeit aus der Schule in's bürgerliche Leben Uebergetretenen, aus der Schule also Geschiedenen, — wenn auch natürlich mit ihr in Verbindung Bleibenden, — nach wie vor ihr Privat-Vermögen für sich besitzen sollten.[699] Den Besitz von Privat-Vermögen beweisen selbst die Erzählungen von grossartigen Geldunterstützungen, womit einzelne Pythagoreer in hochsinniger Ausübung des Grundsatzes: κοινὰ τὰ τῶν φίλων, verunglückten Genossen wieder aufhalfen; wie z. B. Klinias von Tarent bei der Nachricht von den Verlusten eines Angehörigen der Schule, des Proros in Kyrene, die Seefahrt dorthin unternahm, und mit einem Theil seines eigenen Vermögens dessen Angelegenheiten wieder ordnete.[700] Auf ähnliche Weise kam der Posidonier Thestor dem Parier Thymaridas zu Hülfe.[701] Beide Falle setzen auf beiden Seiten Privatbesitz voraus und in beiden Fallen ist es gerade die unerwartete Hülfe aus Privatmitteln, die das Wesentliche

des Freundschaftsdienstes ausmacht. Schon die Ausbreitung der Pythagoreer über die ganze griechische Welt von Karthago über Sizilien, Italien, das eigentliche Griechenland und die Inseln bis nach Kyrene in Afrika steht dem unsinnigen Gedanken an eine Gütergemeinschaft aller Pythagoreer im bürgerlichen Leben entgegen. Als daher viele Jahre später die aus der Schule hervorgegangenen Krotoniaten auch in Kroton die engere Verbindung der Schule durch eine engere Genossenschaft, eine Hetärie,[702] d. h. einen Klubb, nachzuahmen und fortzusetzen suchten, und auch hier unter einander eine engere Vermögens-Gemeinschaft,[703] offenbar zu politischen Zwecken, errichteten, so war dies Unternehmen etwas den Zwecken der Schule durchaus Fremdes, ihr nur Nachgebildetes, das durch seine ungehörige Uebertragung auf das politische und bürgerliche Leben so verderblich, Furcht und Argwohn erregend wirkte, dass die Angriffe der demokratischen Parthei auf die aristokratische hauptsächlich durch diese engere Hetärie veranlasst wurden; weil man, wie nicht anders möglich, darin die Keime einer die Freiheit des Staates bedrohenden Oligarchie erblickte. Von einer eigentlichen und allgemeinen Güter-Gemeinschaft unter den Pythagoreern kann also, nach den geschichtlichen Quellen selbst, gar keine Rede seyn.

Innere Einrichtung der Schule.

Mit eben so wenig Verständniss werden auch gewöhnlich die übrigen Einrichtungen der Schule beurtheilt. Es wurde schon im Vorhergehenden bemerkt,[704] dass Pythagoras bei der Aufnahme in seine Schule sehr sorgfältig verfuhr, weil er die Mittheilung der Wissenschaft an Jedweden ohne Berücksichtigung, ob er dazu fähig und würdig sei, oder nicht, durchaus missbilligte;[705] nach ihm sollten Erziehung und Unterricht stets mit einander verbunden seyn. Es wird daher berichtet, dass er theils aus dem Eindruck der Gesichtszüge vermittelst einer, wie es scheint schon ausgebildeteren Gesichts- und Mienenkunde, Physiognomik,[706] theils aus dem Benehmen und Betragen der Aufzunehmenden über Gemüthsart, geistige Begabung und Bildungsfähigkeit derselben ein Urtheil zu gewinnen suchte. Zuerst, so sagen die Nachrichten, erkundigte er sich nach ihrem Betragen gegen die Eltern und Verwandten; dann ob sie mehr als gewöhnlich lachten oder schweigsam oder schwatzhaft seyen, welche Leidenschaften und Begierden sie äusserten, ob sie z. B. zornig oder ehrgeizig seyen, was sie für Freunde hätten und wie sie mit ihnen umgingen, womit sie am Tage ihre freie Zeit ausfüllten, worüber sie sich am meisten freuten und betrübten.[707] Wenn sie ihm dann hinlänglich mit guten Eigenschaften ausgerüstet zu seyn schienen, so forschte er nach ihrer Lernfahigkeit und ihrem Gedächtnisse; zuerst ob sie dem Vorgetragenen leicht folgten und es klar auffassten, und dann ob sie

auch der Lehre mit einer gewissen Liebe und Besonnenheit entgegen kämen.[708] Der letzte und nicht unwichtigste Theil seiner Prüfung endlich betraf ihre Empfänglichkeit für Erziehung, oder, wie er es nannte, für Bändigung und Zucht, weil sich ein ungebändigtes Wesen nicht mit seiner Schule vertrage, denn es führe zu Unverschämtheit und Frechheit und Zügellosigkeit, mache ungelehrig, unehrerbietig und widerspenstig und was noch Alles damit zusammenhänge.[709] Dem Ergebniss dieser Prüfung gemäss habe er dann die Aufnahme gewährt oder verweigert.[710] Dies war also in der That „eine Prüfung der Herzen und Nieren," und einzelne der berichteten Ausforschungen lassen uns den scharfen Menschenkenner und den erfahrenen Erzieher gleichmässig bewundern. Wir begreifen nun den Ton der Ehrfurcht, in welchem einer seiner unmittelbaren Schüler, Lysis, der greise Lehrer des Epaminondas, von der Sorgfalt seines grossen Meisters spricht, mit welcher „der wunderbare Mann die Seelen der nach Wissenschaft Dürstenden bildete und pflegte, damit er sich nicht in Einem von Denen getäuscht fände, auf welche er die Hoffnung setzte, dass sie brave und edle Männer würden."[711] Zugleich erhellt aus dem Inhalt der Fragen und den gesammten Einzelheiten der überlieferten Berichte, dass es sich um eine Prüfung von Knaben handelte, dass also die Aufnahme der Schüler in einem sehr frühen Alter Regel war. Aus leicht begreiflichen Gründen: weil nur eine noch im zarten Jugendalter empfangene Richtung für das ganze Leben dauernd ist. Man sieht, Pythagoras wollte die Auserlesensten unter der Jugend in seiner Schule vereinigen, und diese sollte eine wirkliche Pflanzstatte der höheren sittlichen und wissenschaftlichen Bildung für Griechenland werden.

Aber mit dieser vorgangigen Prüfung hielt Pythagoras die Erreichung seines Zieles noch keineswegs für gesichert, sondern er ging noch weiter. Er verlegte die Aufnahme in seinen engeren Schülerkreis, zu den wirklich Aus-

erwählten, erst an das Ende der in der Schule zu ertheilenden Erziehung,[712] und wenn diese der Erwartung nicht entsprach, so konnte der Schüler, als zur letzten Stufe unwürdig, auch dann noch zurückgewiesen werden.[713] Er erhielt dann den bei seinem Eintritt in die gemeinsame Kasse eingelegten Beitrag mit den unterdessen angelaufenen Zinsen zurück,[714] d. h. sein vergeblicher Aufenthalt in der Schule wurde als gar nicht Statt gefunden angesehen, — eine demüthigende Grossmuth, — und er wurde entlassen. Dies mochte selten vorkommen, da die erste Prüfung wohl schon meistens eine hinlängliche Gewähr darbot; aber doch werden solche Falle erwähnt, wie z. B.[715] die Ausweisung des Kylon und Hippasos noch zu Lebzeiten des Pythagoras, und die des Thuriers Perialos, offenbar in jener späteren Zeit, als lang nach dem Tode des Pythagoras Thurii gegründet war und die pythagoreische Schule, aus der langjährigen Verbannung in die Heimath zurückgekehrt, den überlieferten Nachrichten zu Folge sich in Kroton selbst befand und unter ihren Vorstehern wieder in Blüthe war.

Diese Erziehungszeit dauerte ziemlich lang; sie erstreckte sich gewöhnlich auf fünf Jahre,[716] vom 12. etwa bis zum 17., und war sehr strenge. In den ersten drei Jahren[717] hatten die jungen Leute eine förmliche Lehrlingsstellung durchzumachen; man berücksichtigte sie nicht viel und hielt sie kurz, lehrte sie gehorchen und schweigen und gab ihnen dadurch Gelegenheit, sich von allem jugendlichen Dünkel zu heilen, den sie als die Söhne vornehmer und reicher Eltern etwa konnten angenommen haben. Diese untergeordnete Stellung nahmen sie während der ganzen Erziehungszeit auch beim Unterricht ein; sie wurden angewiesen, die Vorträge schweigsam zu hören (daher ἀκουστικοί), zu lernen, was man sie lehrte, sich aber, als zum Selbstdenken und eigenen Verarbeiten noch unreif, aller Fragen, selbst um sich über Unverstandenes aufzuklären, vor der Hand gänzlich zu

enthalten.[718] So und nicht anders wird das vielbesprochene mehrjahrige Schweigen der pythagorischen Schüler von den altesten und glaubwürdigsten Berichterstattern erklärt. Ein unbedingtes Schweigen auch im geselligen Umgange[719] kennen diese früheren Berichterstatter nicht; es findet sich erst in den spatern übertreibenden Darstellungen, als eine Fiktion derselben schwachsinnigen Köpfe, welche den Pythagoras mit dem Nimbus des Unerhörten und Uebernatürlichen umgaben, um statt seiner wirklichen Grösse, für deren Begreifen ihnen der Verstand mangelte, sich ein Phantom zu bilden, das wie die Spuckgestalten der Gespenstergeschichten und Ammenmahrchen, als eine unfass- und unmessbare Grösse, das grauenvolle Staunen der Unmündigen erregt. Es wird hinzugefügt,[720] dass dies schweigsame Verhalten nicht bei Allen gleich lang gedauert, offenbar weil nicht bei Allen eine gleich lange Erziehungsfrist nöthig war, dass es bei Erwachseneren von einem schon reiferen Charakter natürlich kürzer gewesen, — doch nie unter zwei Jahren, — dass es aber Niemanden ganz erlassen worden. Welch ein wohlerwogenes und wirksames, wenn auch nicht gerade zärtliches und einschmeichelndes Mittel zum Einschulen einer ernsten Geisteszucht, nicht blos für Charakter und Sitten, sondern auch gerade für selbstdenkendes Ueberlegen, eine solche Lehrmethode bei guten Köpfen war, besonders bei solchen, die, wie es bei Söhnen vornehmer Familien leicht der Fall ist, sich schon fühlen und eher zur Selbstüberschätzung hinneigen, das braucht Jedem mit Erziehung und Jugendbildung Vertrauten nicht erst auseinandergesetzt zu werden. Eine solche Jugend aus den reichen, aristokratischen Familien Grossgriechenlands hatte aber Pythagoras zunächst vor sich, und für sie offenbar war diese Erziehungs- und Unterrichts-Methode berechnet; ohnehin stand sie in Einklang mit der persönlichen Denkweise des Pythagoras, der, wie wir aus seinen Reden gesehen haben, an den strengen Grundsätzen der guten alten Zeit

über Pietät und Ehrfurcht vor dem Alter festhielt. In so weit hatte also diese Erziehungsmethode nur einen wohlthätigen, wenn auch etwas strengen und herben Charakter. Aber diese nämliche Methode, bei guten Köpfen und hochfahrenden Charakteren an ihrem Platze, konnte auf schwächere Charaktere und beschränktere Köpfe eine ganz unterjochende und das selbstständige Denken fast vernichtende Wirkung hervorbringen, indem sie bis zur eintretenden Reife dem Geiste schon eine so scharf ausgeprägte und tief eingedrungene Denkweise und eine so bestimmte Richtung mitgetheilt hatte, dass dann eine eigene Denk-Entwicklung und ein Einschlagen selbstständiger Bahnen nicht mehr möglich war. Es musste dann nothwendig ein Autoritäts-Glauben und ein Schwören auf die Worte des Meisters eintreten. Und dass auch dies der Fall war, wird uns ausdrücklich berichtet. Pythagoras war für seine Schüler die höchste Entscheidung,[721] und der letzte Beweisgrund für eine Lehre war das *Αὐτὸς ἔφα*, „Er hat's gesagt."[722]

Die untergeordnete Stellung eines Lehrlings und Zöglings zeigte sich endlich auch darin, dass er nicht zu dem persönlichen Umgange des Pythagoras zugelassen wurde, dessen nur die reiferen, aus dem Lehrlingsstande schon herausgetretenen Schüler genossen, ja dass ihnen nicht einmal der Anblick des Pythagoras während der Lehrstunden vergönnt war; denn Pythagoras hielt seine Vorträge, durch einen Vorhang von ihnen gesondert, und nur von dem Kreise seiner gereifteren Schüler unmittelbar umgeben; so dass die Uebrigen seine Stimme hörten. ohne ihn zu sehen.[723] Bei dieser Einrichtung musste alle Nachhülfe und Aufsicht untergeordneten Lehrern überlassen seyn, die wahrscheinlich aus der Zahl der älteren und schon herangereifteren Schüler hergenommen waren und jenen mit der Schule während seines ganzen Lebens verbundenen Lehrerstand bildeten, der in den geschichtlichen Nachrichten von der längeren Dauer der Schule

nach des Pythagoras Tode unter besonderen Vorständen nothwendig vorausgesetzt wird. Erst wenn die Lehrlingszeit zur Zufriedenheit des Pythagoras überstanden war, wurden sie endlich zu den inneren Räumen in seine unmittelbare Nähe zugelassen und in den Kreis der engeren Schüler aufgenommen; so dass sie diesen Tag der Zulassung als einen grossen Freudentag feierten, und ihn den Ihrigen als eine Ehrenauszeichnung meldeten.[724] Und dies hatte in der That seinen guten Grund. Während einer so langen Vorbereitungszeit musste dieser Tag oft genug ersehnt worden seyn, und sein endliches Erscheinen musste als der Lohn so vieler überstandenen Prüfungen und Anstrengungen gelten. Zugleich musste er im Kreise dieser abgeschlossenen und eng umgränzten Welt ein grosser Ehrentag seyn, da er dem Aufgenommenen in den Augen der Mitschüler die bevorzugte Stellung in der unmittelbaren Nähe des so hoch verehrten Lehrers gewährte, und eine gewiss allgemein erstrebte und mit dem sehnlichsten Wunsche der Nachfolge begleitete endliche Mündigkeits-Erklärung war. Wogegen die Abweisung und Entlassung, an und für sich schon durch die Vereitlung aller gehegten Hoffnungen äusserst kränkend, in den Augen der Mitschüler dadurch geradezu vernichtend wurde, dass man den Ausgewiesenen wie einen Verstorbenen betrachtete, ihm in der Schule einen Grabhügel und Grabstein errichtete und dadurch seine Ausweisung auch für die späteren Zeiten zur Abschreckung im Andenken erhielt;[725] wie dies wirklich von den obenerwahnten Pythagoreern Kylon, Hippasos und Perialos berichtet wird.[726] Als welch eine grosse Schmach aber eine solche Ausweisung empfunden wurde, beweist das Benehmen des Kylon und Hippasos, die von da an die heftigsten und unversöhnlichsten Feinde des Pythagoras und seiner Schule wurden: Häupter einer Verschwörung, welche die ganze pythagoreische Parthei stürzte, verjagte, aller ihrer Güter beraubte, und zu einer erbitterten, langdauernden, die Mehrzahl der

unteritalischen Städte zerrüttenden Bürgerfehde führte, deren erster Anstoss von den alten Berichterstattern ausdrücklich auf die Rache des Kylon zurückgeführt und als eine Folge seines verletzten Ehrgeizes betrachtet wird.[727]

Der glücklich erlangte Zutritt zum engeren Schülerkreise und die dadurch gewonnene Mündigkeit gewährte aber ausser der Ehre auch zugleich für die Studien selbst die wesentlichsten Vortheile, denn nun, mit den schon reiferen Jünglingsjahren, begann erst das höhere eigentlich wissenschaftliche Studium und zugleich das selbstständige Verarbeiten und Fortbilden der erlangten Kenntnisse; nun durfte der Schüler über seine Studien reden, und über Dunkelgebliebenes sich Aufklarung erfragen; nun durfte er das Gehörte niederschreiben und seine eigenen Gedanken aufsetzen.[728] Von diesen reiferen Schülern werden also die meisten jener verschiedenartigen Aufzeichnungen abgefasst worden seyn: jene niedergeschriebenen Gesprache und Unterredungen, jene Denkwürdigkeiten und nachgeschriebenen Vorträge nicht blos geschichtlichen, sondern auch wissenschaftlichen Inhaltes, — kurz jene reiche Zahl pythagoreischer Schriften, welche sich nach den überlieferten Angaben noch bis in's spätere Alterthum erhalten hatten;[729] und zugleich erklärt sich ganz einfach, warum, wie die alten Berichterstatter melden,[730] die meisten dieser Schriften von ihren Verfassern nicht sich selbst, sondern dem Pythagoras zugeschrieben waren: weil sie nämlich in der That dem Inhalte nach von Pythagoras herrührten, aus seinen mündlichen Aeusserungen, seinen Unterredungen und Vorträgen geschöpft waren; wie dies dieselben Berichterstatter ebenfalls ausdrücklich angeben.[730]

Man sieht also, dass dieser Unterschied zwischen den ausserhalb und innerhalb des Vorhanges Befindlichen (*οἱ ἔξω* und *οἱ ἔσω τοῦ σινδόνος*), den Exoterikern und Esoterikern,[731] d. h. den niederen und höheren, ferner und näher stehenden Schülern, oder, wie wir sagen würden, zwischen den blossen Elementarschülern und den wirklich

Studirenden innerhalb der Schule selbst von der allerhöchsten Bedeutung war, und dass Pythagoras durch dieses stufenweise Fortschreiten der Erziehung und des Unterrichtes seiner Schule eine Organisation gab, die den Eifer des Einzelnen niemals nachlassen und erkalten liess, sondern ihn unausgesetzt bis zur Erreichung des vorgesteckten Zieles in Athem erhielt, da selbst noch nach überstandener Lehrzeit eine Ausweisung drohte, falls der Lehrling durch Fleiss und Betragen sich die Zufriedenheit des Pythagoras nicht so wie er sollte erworben hatte.

Aus dem Berichteten erhellt von selbst, dass die auf uns gekommenen Nachrichten noch ausführlich genug sind, um uns von der inneren Einrichtung der Schule ein in allen charakteristischen Theilen genügendes und vollständiges Bild zu gewähren. Es bedurfte nur der theilnehmenden Geduld, den zerstreuten Stoff aufzusuchen, und des ordnenden Verständnisses die aneinander passenden Theile zu verbinden, um die zerstörten Züge der alten geschichtlichen Ueberlieferung wiederherzustellen.

Unterricht und Erziehung.

Eben so ausreichend nun sind auch die Nachrichten über den Ideenkreis, der diese für ihren Zweck so höchst verständig gegliederte Form füllte und belebte. Erziehungs- und Unterrichts-Methode sammt Lehrinhalt, durch welche Pythagoras eine höhere sittliche und wissenschaftliche Bildung vermittelst seiner Schule unter der jungen Generation verbreiten wollte, werden uns nicht minder überliefert, wenn auch nicht in überall gleichförmiger, wünschenswerther Ausführlichkeit, doch in den wesentlichen Umrissen für den mit den betreffenden wissenschaftlichen Disciplinen Vertrauten vollkommen genügend.

Da, wie wir gesehen haben, die Erziehung in der pythagoreischen Schule mit dem Knabenalter begann, so lag ein rein passives Lernen, wie es nach den alten Berichterstattern den jüngeren, noch unselbstständigen Schülern, den Akusmatikern, durch die Organisation der Schule vorgeschrieben war, vollkommen in der Natur der Sache; denn der jugendliche Geist ist in diesem Alter von selbst mehr zu einem blossen In-sich-aufnehmen, als zu einem selbstthätigen Verarbeiten geneigt; er verhalt sich bei dem Lernen in den meisten Fallen empfangend und leidend, und das Selbstdenken muss durch den Unterricht erst angeregt und geweckt werden. Hier kann man nun leicht des Guten zu viel thun und das Denken wecken wollen, wenn der Geist noch gar nicht den nöthigen Denkstoff besitzt, den er verarbeiten könnte; wodurch man in die Gefahr geräth, halbreifen, dünkelklugen Vorwitz

und selbstgefällige Seichtigkeit heranzubilden. Eine Reihe von neuen Unterrichts-Methoden unseres so viel experimentirenden Zeitalters haben an diesem Fehler gelitten. Zur Vermeidung einer derartigen offenbar deutlich erkannten Klippe liess daher Pythagoras, nach Angabe des alten Berichterstatters, in Gemässheit einer unverkünstelten Erziehungs-Methode mit völliger Sachkenntniss seinen Unterricht damit beginnen, dass er dem jugendlichen Geiste zur weiteren Verarbeitung zuerst den nöthigen Denkstoff übergab und ihn in einer kurzen und übersichtlichen Form dem Gedächtnisse fest einprägen liess. Mit der Ausstattung des Gedächtnisses begann er, um dem Verständnisse vorzuarbeiten, und auch neben der weiteren Ausbildung dieses letzteren liess er die Einübung des ersteren beständig Hand in Hand gehen. Der Grundsatz: Tantum scimus, quantum memoria tenemus, und die hohe Werthschätzung des Gedächtnisses überhaupt, werden ausdrücklich als pythagoreisch überliefert.[732] Dass wir aber auch hierin einen Einfluss ägyptischer Bildung zu erkennen haben, erhellt aus Herodot, der unter allen Völkern, die er kennen gelernt, die Aegypter für Diejenigen erklärt, welche am meisten auf die Uebung des Gedächtnisses hielten.[732] Offenbar hatte also Pythagoras dieselbe Unterrichtsmethode bei den Aegyptern vorgefunden, und seine eigene Bildung durch sie erhalten, wie dies ausdrücklich von einem alten Berichterstatter angegeben wird.[732]

Dieser Denkstoff bestand demgemäss in einer Reihe kurz gefasster, zum Theil durch ihre Fremdartigkeit prägnanter und zu eigenen Erklarungsversuchen anreizender Lehrsätze (ἀκούσματα) ohne alle weitere Erläuterung; ihrer möglichst viele sich einzuprägen war Alles, was verlangt wurde, und dieser Forderung nach besten Kräften nachzukommen, war der Ehrgeiz der jungen Leute.[733] Ein Theil dieser Satze hatte geradezu die Form von Fragen und Antworten, — die alteste Anwendung der Katechismus-Form; — und zwar in doppelter Art. Die

Einen fragten: Was ist? und dann folgte die Antwort. „Was sind die Inseln der Seligen?“ „Sonne und Mond.“ „Was ist es, das die Orakel in Delphi gibt?“ „Die Vierfaltigkeit.“ „Was ist die Harmonie, in der die Sirenen singen?“ „Die Weltordnung (ὁ κόσμος).“[734] Man wird gestehen, die Fragen sind absonderlich genug, und die Antworten werden den jungen Lehrlingen im Anfang auch nicht viel verstandlicher gewesen seyn, als den heutigen Lesern; die gewünschte Aufklarung fanden Jene wie Diese wohl auch nur in dem Maasse, als sie in ihren pythagoreischen Studien weiter vordrangen. Welch ein ganz stumpfer Kopf müsste aber Der gewesen seyn, bei dem solche Sätze ganz erfolglos geschlummert hatten, und den nicht wenigstens der Stachel der Neugierde zu weiterem Grübeln und Nachsinnen angespornt hatte. — Ein anderer Theil fragte nach der höchsten Steigerung einer Eigenschaft. „Was ist das Weiseste?“ „Maass und Zahl.“ „Und nach diesen?“ „Der Erfinder der Sprache.“ „Was ist das Schönste?“ „Die Harmonie.“ „Was das Machtigste?“ „Die Intelligenz.“ „Was das Beste?“ „Die Glückseligkeit.“ „Was ist der wahrste Ausspruch?“ „Dass die Menschen elend sind.“ Denn dieses Ausspruches wegen habe Pythagoras den Hippodamos, jenen Salaminischen Gnomiker, belobt, der in einem Gedichte sage:

„Götter, woher stammt ihr? Wie seid ihr Solche geworden?
„Menschen, woher stammt ihr? Wie seid ihr so elend geworden?“[735]

Diese zweite Art von Fragen und Antworten knüpfte also an die seit der vorhergehenden Generation und noch jetzt, z. B. durch Theognis, fortwährend gepflegte und allgemein beliebte Spruch-Dichtung an, und, wie ihre Form zeigt, insbesondere an die Spruch-Weisheit jener praktischen Denker des vorhergegangenen Menschenalters, jener berühmten sieben Weisen. Dies gibt nun auch der alte Berichterstatter ausdrücklich an:[736] „Es ist dies,“

so sagt er, „ganz dieselbe Spruchweisheit wie die jener alten sieben Weisen, denn auch diese untersuchten nicht, was ist das Gute? sondern sie fragten, was ist das Beste? — nicht was ist schwer? sondern was ist das Schwerste? „sich selbst zu erkennen;“ — nicht, was ist leicht, sondern was ist das Leichteste? „der Gewohnheit folgen,“ — bekannte Aussprüche des Thales. — „Jener Spruchweisheit also ahmten diese Lehrsatze nach.“ Es braucht kaum der Bemerkung, wie wenig auch diese Satze ein müssiges Spielwerk waren, sondern im Gegentheil wie sehr geeignet, nicht blos vereinzelte, wenn auch anwendungsreiche Maximen, sondern eine ganze scharfbestimmte sittliche Denkweise, die sich in ihnen aussprach, in das junge Gemüth einzuprägen.

An diese beiden Arten von Lehrsätzen schloss sich nun auch noch eine dritte an, welche einfache Verhaltungsregeln und Handlungsweisen vorschrieb: was zu thun und zu lassen sei, mit oder ohne Angabe eines Grundes.[737] Ein Theil dieser Vorschriften hatte die Form von Sinnsprüchen, — welche Pythagoras überhaupt gern im Munde führte, wie z. B. diesen: „Der Beginn ist die Halfte des Ganzen,“ als Aufmunterung zur Ueberwindung der Scheu vor Schwierigkeiten.[738] — Viele von diesen Sinnsprüchen waren allgemein sittlichen Inhaltes, z. B. Ohne Licht (ohne Verstandniss und Sachkenntniss) sollst du nicht sprechen;[739] die Waage (das Gleichmaass) sollst du nicht überspringen;[740] auf dem vollen Scheffel sollst du nicht sitzen (d. h. wegen Reichthums nicht träg seyn); das Feuer sollst du nicht mit dem Dolche stochern (den Erzürnten nicht mit stichelnden Reden reizen); du sollst nicht vom Herz zehren (dich nicht dem maasslosen Kummer überlassen).[741] Die bei weitem grössere Zahl aber hatte einen religiösen Charakter; oder, wie der alte Berichterstatter sagt,[742] „sie zielten auf den Verkehr mit dem Göttlichen ab, und ihr gemeinsamer Zweck war die Anordnung des Lebens zum Dienst und zur Nachfolge

Gottes." Hier tritt also jene religiöse Richtung, die wir schon in mehreren der früheren Sinnsprüche bemerkten, ganz ausdrücklich und überwiegend hervor, und es zeigt sich, dass Pythagoras seine Erziehung schon vom ersten Anfang an auf die Einpflanzung einer frommen und gottesfürchtigen Gesinnung gründete, indem er die jungen Gemüther sogleich bei ihrem Eintritt in die Schule mit Lehren und Vorschriften beschaftigte, die sich auf die Gottheit und ihre Verehrung und ihren Dienst auch im thätigen Leben bezogen. Denn etwas Anderes wollen ja doch wohl die Worte nicht sagen: „sie zielten auf den Verkehr mit dem Göttlichen ab, und ihr gemeinsamer Zweck war die Anordnung des Lebens zum Dienst und zur Nachfolge Gottes." Demnach pragten sie zum Theil geradezu die religiösen Pflichten ein; z. B. das Gebot: „Es ist ungereimt, das Gute anders woher zu suchen, als von den Göttern. Denn da ein Gott ist, und dieser der Herr des Alls, so folgt von selbst, dass man von diesem das Gute erbitten muss."[743] So ward vorgeschrieben, laut zu beten, nicht als ob Gott nicht auch das leise Gebet höre, sondern weil man nur Das bitten dürfe, was Jedermann hören könne.[744] Es war verboten, für sich selbst zu beten, weil man sein eigenes Bestes nicht wissen könne,[745] und also Gott zu überlassen habe. Es war geboten, Morgens bei dem Aufstehen die Pflichten und Obliegenheiten des Tages zu überdenken, und Abends vor dem Schlafengehen sich Rechenschaft zu geben, wie sie erfüllt worden seyen; „was habe ich verfehlt, was recht gethan, was pflichtwidrig unterlassen?"[746] In einem noch erhaltenen gnomischen Gedichte aus der pythagoreischen Schule: den sogenannten goldenen Sprüchen, die entweder von Pythagoras selbst, oder von einem unmittelbaren Schüler des Pythagoras herrühren, werden dieselben Vorschriften eingescharft. — Man sieht also, die beiden mächtigsten Hebel der Sittlichkeit: die Ueberzeugung von einer göttlichen Vorsehung und Weltregierung, und die

fortwährende Selbst-Erziehung und Ueberwachung, wurden von Pythagoras gleichmässig in Thätigkeit gesetzt.

Ein anderer Theil enthielt religiöse Lebens-Ansichten und Grund-Maximen in einer bei Griechen uns sehr befremdenden Schärfe; sie nehmen nicht selten eine um so überraschendere und um so tiefer sich einprägende Wendung, je geringfügiger an und für sich die Handlung ist, die sie vorschreiben oder verbieten; bis der hinzugefügte Grund den sinnbildlichen Zusammenhang der geforderten Handlungsweise mit einer allgemeineren Wahrheit nachweist. Wie z. B.: „Man muss eine Last nicht abheben helfen, wohl aber aufheben; denn man muss nicht Ursache seyn, dass die menschlichen Mühen sich mindern.“ [747] Ein Gebot, das in seiner anscheinend zwecklosen Wunderlichkeit erst verständlich wird durch den weiteren Satz: [748] „Mühen und Arbeiten sind heilsam; Genüsse und Ergötzlichkeiten verderblich; denn zur Busse sind wir auf diese Welt gekommen, also müssen wir auch uns auf ihr plagen.“ So kurz diese Sätze sind, und so scheinbar sinnlos das Verbot, an das sie geknüpft werden, so prägen sie doch in wenigen Zügen eine Lebensansicht von herbster Strenge ein; eine Strenge, die noch schärfer hervortritt, wenn man sich den Kontrast jener maasslosen Ueppigkeit und Genusssucht in's Gedächtniss ruft, die um diese Zeit rings umher in den Städten Grossgriechenlands herrschend war. Oder das Gebot: [749] „Man muss sich verheirathen und Kinder aufziehen, — damit die Gottheit Verehrer und Diener habe.“ Oder das Gebot: [750] „Du sollst nicht im Vorbeigehen in einen Tempel eintreten, denn das Heilige sollst du nicht als ein Nebengeschäft behandeln.“

Zu einem weiteren Theil aber enthielten sie einfach Regeln für den Gottesdienst und gottesdienstliche Gebräuche, priesterliche Reinigkeits-Satzungen, Kleidungs-Gesetze, Speise-Verbote u. dgl.; ja selbst Vorschriften fehlen nicht, welche mit dem im ganzen Alterthume bei Hellenen und Nichthellenen so allgemein verbreiteten

Glauben an Vorhersagungen und Vorbedeutungen zusammenhangen.[751] Es stellt sich dadurch auf eine für uns sehr überraschende Weise heraus, dass Pythagoras in seiner Schule ein bis in's kleinste Detail sich erstreckendes Ritual- und Ceremonial-Gesetz eingeführt hatte, wie wir es gewöhnlich nur aus den mosaischen Gesetzbüchern kennen, und das, wenn es an sich auch den Griechen durchaus nicht fremd war, sondern beim Kulte sowohl wie im täglichen Leben seine Geltung hatte, doch in dieser Ausdehnung nur bei den orientalischen Völkern und besonders bei den Aegyptern sich fand, und daher lebhaft an orientalische und insbesondere an ägyptische Vorbilder erinnert. Dies stimmt übrigens mit dem bisherigen Lebensgange des Pythagoras vollkommen überein, und von dem Priesterzöglinge, dem vieljährigen Mitgliede der Priesterkaste, dem Eingeweihten in alle bedeutenderen griechischen Weihedienste, dem Wiederhersteller und Läuterer des alten unterweltlichen Götterdienstes war es gar nicht anders zu erwarten. Welches Gewicht er aber auf die Einpflanzung und Festwurzelung dieses streng religiösen Sinnes legte, beweist die Sorgfalt, mit welcher er sich angelegen seyn liess, dass die junge Generation von ihrem ersten Eintritte in die Schule an durch jahrelange Beschaftigung und Geistes-Uebung diesen Ideenkreis ganz in sich aufnähme, und durch unausgesetzte Ausübung und Befolgung als dauernde Angewöhnung auch in ihr späteres Leben mit hinüber brachte. Wenn irgend wo, so war hier die Erziehung im strengsten Sinne auf ein religiöses Fundament gebaut. Schon durch die Gedachtnissarbeit zur Aneignung dieses religiösen Ideenkreises musste dieser sich tief einpragen, denn es wird ausdrücklich bemerkt, dass die betreffenden Vorschriften sehr umfangreich gewesen. „Von grösster Ausdehnung," sagt der alte Berichterstatter,[752] waren die Vorschriften über die Opfer, zu welcher Zeit und in welcher Weise sie zu verrichten seyen, sowohl die taglichen gewöhnlichen, als

auch die aussergewöhnlichen, beim Sterbebette, — bei unserm Abscheiden von hienieden, lauten seine Worte, — und am Grabe, so wie über die Begrabniss-Feierlichkeiten". Aber nicht blos auf diese äusserliche Weise trat der religiöse Ideenkreis mit dem Ernste des Lebens und seines Endes dem jugendlichen Geiste frühzeitig nahe, sondern auch sein Zusammenhang mit dem sittlichen Handeln und der Tugendübung ward streng hervorgehoben, und die wichtigsten Pflichten wurden geradezu durch die Hinweisung auf die Vergeltung nach dem Tode in einem zukünftigen Leben eingeschärft. „Er gebot, nie falsch zu schwören: lang dauere, was nachkomme, und den Göttern sei Nichts lang."[753] Eine leicht verständliche Mahnung an die Folgen der menschlichen Handlungen in einem künftigen Leben bei einer einstigen Rechenschaft nach dem Tode. „Denn, heist es an einer andern Stelle,[754] auch das Gericht der Seelen nach dem Tode wandte er als ein Mittel an, die Menschen von der Ungerechtigkeit abzuschrecken, überzeugt von seiner Wahrheit, und wohlbekannt mit seiner Wirksamkeit, Scheu vor dem Unrecht einzuflössen." Auch in der ägyptischen Glaubenslehre nahm ja das Todten-Gericht eine höchst wichtige Stelle ein, weil nach seinem Ergebniss die Seele entweder durch die Verurtheilung zu neuen Verkörperungen im irdischen Leben bestraft, oder durch die Erlaubniss zur Rückkehr in die himmlischen Wohnungen der Seligen belohnt wurde.

Zu demselben Zwecke offenbar stellte ein populär gehaltenes Gedicht des Pythagoras, das in den alten Nachrichten mehrfach erwähnt wird,[754] denselben Ideenkreis dar. Denn den erhaltenen Citaten zu Folge war es eine Niederfahrt in die Unterwelt (*κατάβασις εἰς ᾅδου*), nach Art älterer religiöser Gedichte desselben Inhaltes eine Schilderung der Unterwelt: der dort stattfindenden Belohnungen und Bestrafungen, der in Folge davon eintretenden Seelenwanderungen und irdischen Wiedergeburten u. s. w.

Wie das Lehrgedicht des Xenophanes, so enthielt auch dies pythagoreische eine Polemik gegen den gewöhnlichen griechischen Volksglauben in der Person seiner Repräsentanten, des Hesiod und Homer; denn eine der im Gedichte geschilderten Scenen war die Bestrafung dieser beiden Dichter für das, was sie von den Göttern vorgetragen.

Von allen diesen verschiedenen Arten religiöser Vorschriften liegen uns nun noch zahlreiche Bruchstücke vor. Was zuvörderst die gottesdienstlichen Vorschriften betrifft, so wird uns z. B. berichtet, dass Pythagoras nach orientalischer Sitte nur unbeschuht zu opfern, und die Heiligthümer zu betreten erlaubte;[755] dass er neben den Göttern auch den Heroen und Dämonen zu opfern gebot, jedoch nicht mit gleichen Ehren; den Göttern z. B. zu allen Zeiten und besonders sogleich des Morgens, den Heroen aber erst in der späteren Zeit des Tages,[756] offenbar erst gegen Abend, d. h. vor und nach Tische, wo den Heroen auch besondere Trankopfer, Spenden, ausgegossen wurden; dass er ferner auch die Opfer zu Ehren der einzelnen Götter bestimmt geregelt, und den himmlischen Göttern z. B. Opfer in ungleicher, den unterirdischen in gleicher Zahl vorgeschrieben;[757] dass aber alle Opfer erst nach vorausgegangener Sühnung und Reinigung durch Bäder und Waschungen mit Weihwasser, in festlich weissen Gewändern, unter Lobpreisung, d. h. unter Hersagen eigens dazu bestimmter lobpreisender Gebete dargebracht werden durften.[758] Solche Lobpreisungen, aus lauter einzelnen, wesensbezeichnenden Ehren-Prädikaten litaneienartig zusammengesetzt, haben sich aus der pythagoreischen Schule in nicht unbedeutender Zahl noch wirklich erhalten, bekannt unter dem Namen der „orphischen Hymnen“, — offenbar weil sie mit dem in der Schule gefeierten orphischen Weihedienste zusammenhingen; denn auch im thrakisch-orphischen Dionysosdienst waren solche Litaneien gebräuchlich.[759] Es ist also allerdings wahrscheinlich, dass unter jenen Lobpreisungen

diese litaneienartigen sogenannten „orphischen Hymnen“ verstanden sind, die, von Pythagoras aus jenem thrakisch-orphischen Weihedienst entlehnt und in seine Schule übertragen, von dem Berichterstatter hier als ein eigenthümlicher Theil des pythagoreischen Kultes erwähnt werden. Eben so hatte er in seiner Schule einen förmlichen gottesdienstlichen Fest-Cyklus eingeführt je nach den verschiedenen Monats- und Jahreszeiten, theils Feste einzelner Götter, so z. B. am 6. jedes Monats eine Opferfeier für Aphrodite, am 8. eine für Herakles, den Schutzheros von Kroton,[760] — theils Feierlichkeiten zu rein religiösen Zwecken der Erbauung und Tröstung; so wird eines Festes im Frühjahr erwähnt,[761] an dem er die jungen Leute um einen Lyraspieler im Kreise sitzend religiöse Gesänge, Päane, wir würden sagen Psalmen, anstimmen liess, um die Gemüther zu erheitern und aufzumuntern und in eine gute Verfassung zu setzen; förmlich, wie es scheint, ein Gegenstück zu unsern jährlichen Bitt- und Bet-Tagen. Aus den noch vorhandenen Citaten wird es wahrscheinlich, dass dieser gottesdienstliche Cyklus mit einem in ägyptischer Weise nach siebentägigen Wochen geregelten Kalender zusammenhing. Ein ausgedehntes pythagoreisches Gedicht, nach Inhalt und Titel mit den hesiodischen „Werken und Tagen“ übereinstimmend, stellte diesen Kalender auch in seinen Beziehungen auf die Verrichtungen des täglichen Lebens, insbesondere des Landbaues dar, und war eine Verpflanzung des ägyptischen Kalenderwesens auf griechischen Boden, wenigstens innerhalb der pythagoreischen Schule. Auch Herodot scheint ein solches Werk gekannt zu haben.[762] Rücksichtlich des Opferwesens selbst waren seine Vorschriften besonders ausführlich. Dreimal: Morgens, Mittags und Abends, wurde täglich geopfert, sowohl Trank- als Brandopfer; diese letzteren bestanden nur im Verbrennen von Weihrauch, nicht aber von Opferthieren. Des Pythagoras Abneigung gegen die blutigen Opfer haben wir

schon kennen gelernt. Den Mitgliedern seiner engeren Schule untersagte er dieselben gänzlich, wie er denn selbst sich ihrer ebenfalls durchaus enthielt.[763] Hierbei war er offenbar vom Vorbilde des zoroastrischen Kultes geleitet, der die Thieropfer ebenfalls sehr beschränkte und für gewöhnlich die Oblation nur aus Butter und reinem Gras bestehen liess, das unter Gebet in das Opferfeuer geworfen wurde. Seinem weiteren Anhängerkreise erlaubte er die Thieropfer zwar, aber nur spärlich: einen Hahn, ein Lamm, oder ein anderes Neugebornes;[764] es wurde hierbei angenommen, dass die Seelen sich nicht in solchen Opferthieren verkörperten.[765] Das Opfern solcher Thiere, welche Göttern heilig waren, wie z. B. des Stieres, des weissen Hahnes, des Widders, verbot er nach ägyptischer Weise ebenfalls gänzlich.[766] Demgemäss liess Pythagoras das tägliche Opfer aus Weihrauch, Honigwaben, Hirse, Kuchen u. dgl. bestehen.[767] Auch die Trankopfer, welche den Göttern und Heroen: dem Zeus, dem Herakles und den Dioskuren täglich gespendet wurden, z. B. jedesmal vor Tische,[768] waren genau bestimmt; es war z. B. ausdrücklich vorgeschrieben, dass die Spende über das Ohr des Kelches nach der Rechten, die das Ohr hielt, ausgegossen werden sollte; einmal der guten Vorbedeutung wegen, — von Rechts her kamen den Alten die guten Wahrzeichen, — dann aber auch damit sie nicht auf eine von den Lippen berührte und etwa verunreinigte Stelle träfe.[769] Nicht minder ausgedehnt waren die ganz priesterlichen Reinigkeits-Satzungen. Reine weisse Kleider, und zwar linnene, nicht wollene, trug er selber sowohl wie seine Schüler;[770] wollene Gewänder waren verboten, wahrscheinlich aus Furcht vor beigemischter Wolle von gefallenen Thieren, denn alles von gefallenen Thieren herrührende galt als unrein;[771] Wildpret wurde daher nicht gegessen, die Jagd missbilligt.[772] Auf weissen linnenen Decken und nicht auf wollenen, wie es sonst griechische Sitte war, wurde auch geschlafen. Tägliche

Lustrationen und Waschungen waren gesetzlich,[773] Quell- und See-wasser waren die vorgeschriebenen Lustrationsmittel.[774] Ja sogar die Berührung von Unreinem wurde aufs Sorgfältigste gemieden. „Man muss nicht auf menschengefüllten Strassen gehn, nicht in jedwedes Weihwasser eintauchen, sich nicht in einem öffentlichen Bade waschen, denn in allen diesen Fällen weiss man nicht, ob die Mit-Theilnehmenden rein sind,“ lautete die Vorschrift[775] mit wahrhaft ägyptischer Peinlichkeit. Denn wie sorgfältig die Aegypter, und besonders die ägyptischen Priester, diese Reinigkeits-Gesetze beobachteten, ist aus Herodot bekannt. Einen Ring mit einem Götterbilde zu tragen, war verboten; denn als Götterbild war er heilig und durfte keiner Verunreinigung ausgesetzt werden,[776] ja sogar mit dem Darreichen der Hand beim Grusse sollten sie vorsichtig seyn,[777] offenbar damit sie sich nicht durch Berührung verunreinigten. Eine Scheu, die als aristokratischer Hochmuth ausgelegt, den Pythagoreern sehr verargt wurde, und sie um ihre Popularität bringen half.[778] Eben so streng waren die Speisegesetze; nur priesterlich reine Speisen durften gegessen werden.[779] Die Mitglieder der engeren Schule genossen, wie Pythagoras selbst, gar kein Fleisch, und enthielten sich gänzlich des Weines.[780] Dem weiteren Schülerkreise war nur zeitweise eine Enthaltsamkeit von Fleischspeisen auferlegt, — also auch die Einrichtung einer förmlichen Fastenzeit, — für gewöhnlich aber war ihnen das reine Fleisch der Opferthiere gestattet.[781] Manche Theile der Thiere: das Hirn, das Herz,[782] — ganze Thierklassen: gewisse Fischarten, z. B. der Erythrinus, der Melanurus etc.,[783] gewisse Konchylien, welche lebend gegessen werden,[784] wie z. B. die Austern, — eine Reihe von Vegetabilien, die sonst bei den Griechen zu den gewöhnlichen Nahrungsmitteln gehörten: wie z. B. die Bohnen und die Malven etc.,[785] alles Dies durfte gar nicht gegessen werden. Als allgemeiner Grund dieser Verbote wird angegeben, dass alles Heilige,

also entweder einer Gottheit Geweihte, oder zu dem Kulte, zu den heiligen Bräuchen Gehörige, zu ehrwürdig sey, als dass es zum gewöhnlichen Leben verwandt werden dürfte;[786] ein Grund, der mit der gesammten bis jetzt dargestellten religiösen Denkweise aufs Beste stimmt. So durfte zu Dingen des täglichen Lebens kein Cypressenholz verwandt werden, denn die Cypresse war dem Zeus geweiht;[787] ein weisser Hahn durfte nicht geschlachtet werden, denn er war dem Mond geweiht;[788] jene Fischarten: der Erythrinus, Melanurus etc. durften nicht gegessen werden, weil sie den unterirdischen Gottheiten heilig waren,[789] ein Verbot, das eben so bei den Aegyptern vorkommt. Eben so durften keine Malven gegessen werden, weil sie der Sonne heilig waren.[790] Aus einem ganz ähnlichen Grunde nach ägyptischer Priestersitte auch nicht die Bohnen;[791] denn die Bohnen, Erbsen, Linsen und Lupinen wurden bei den Todtenopfern und Sühnungen gebraucht, den Todten mit in das Grab gegeben, und zu den Todten-Mahlen verwendet;[792] sie kommen daher eben so bei den Eleusinien vor, wie in dem orphischen Dionysusdienste, d. h. bei dem Dienste der unterweltlichen Hauptgottheiten; so dass einem in diese Dienste Eingeweihten, im gewöhnlichen Leben Bohnen zu essen, als eine Entheiligung der ehrwürdigsten religiösen Bräuche erschienen wäre. Aus demselben Grunde erklärt der alte Berichterstatter das Verbot, womit selbst einzelne ganz unschuldige Bräuche getroffen waren, wie z. B. das Verbot: Du sollst das Brod nicht brechen, weil nämlich dieser Brauch Bezug auf das Todtengericht habe;[793] d. h. offenbar auf jenes ägyptische Dogma, dass beim Todtengericht die rein gesprochene Seele vor ihrem Aufsteigen in die Himmelsräume von Osiris gespeist und getränkt werde; ein Dogma, das auf römischen Grab-Inschriften den Wunsch: „Gebe Dir Osiris das kühle Wasser", mit dem Anwünschen der ewigen Seligkeit gleichbedeutend macht. — Durch diese einfache Aufklärung werden wir von einem ganzen

Kehricht angehäuften Unsinns befreit, den neuplatonische Weisheit zur sinnbildlichen Deutung einzelner dieser Verbote unter dem Aushängschild der pythagoreischen Symbole zu Markte bringt, wie z. B. gerade über das Verbot der Bohnen. Es sind Deutungen der gezwungensten Art durch den Namen „Symbol, Sinnspruch" veranlasst, mit dem diese Sätze in Bausch und Bogen bezeichnet werden, obgleich nur ein Theil derselben wirkliche Sinnsprüche sind, während eine grosse Anzahl anderer reine Ritual- und Ceremonialsatzungen waren, die von Haus aus gar keine sinnbildliche Bedeutung hatten, eine solche daher auch nur willkührlich erhalten konnten, wenn sie sich nicht ganz und gar gegen jede solche Deutung hartnäckig sträubten. Man kann sich also den Widersinn leicht denken, den solche Deutungs-Versuche zum Vorschein bringen. Nichtsdestoweniger ist es nicht uninteressant, in diesen theilweise tiefsten Schacht menschlichen Aberwitzes hinabzusteigen, um einen Begriff davon zu bekommen, wie weit die Schwachköpfigkeit sich verirren kann, die, weil sie selber zu klaren Ideen nie durchdringt, Unsinn für Tiefsinn hält, und sich beim dämmernden Dunkel des Unverständlichen in ihrem Elemente fühlt.

Denselben priesterlichen Reinigkeits-Satzungen gemäss waren endlich auch die Todten-Feierlichkeiten angeordnet. Die Verstorbenen trugen, wie bei ihrem Leben, die priesterlich reinen, weissen linnenen Gewänder;[794] sie waren auf Blätter von Bäumen gebettet, welche den unterweltlichen Gottheiten geweiht waren, auf Blätter der Myrthe, des Oelbaums und der Schwarzpappel;[795] der nämlichen Baumart, die dem unterirdischen Zeus in Kreta heilig war, und vor seiner Grotte auf dem Ida stand; der Sarg durfte nicht von Cypressenholz gemacht seyn, denn die Cypresse war dem überirdischen Zeus heilig,[796] sondern es war ein Sarkophag aus Töpferthon,[795] der Leichnam durfte nicht nach gewöhnlicher

griechischer Sitte auf einem Holzstosse verbrannt, sondern musste in die Erde begraben werden, damit ein göttliches Element, wie das Feuer, nicht durch Sterbliches verunreinigt würde, — hierin mit den Magern übereinstimmend.[797]

So prägten tausend Satzungen, von den gleichgültigsten Handlungen des täglichen Lebens an bis zu den letzten und ernstesten Feierlichkeiten des Todes einen und denselben religiösen Ideenkreis immer und immer wieder ein, unaufhörlich spielten festgeregelte Bräuche auf ihn an und riefen ihn in das Gedächtniss zurück. Was Wunder, dass er sich unauslöschlich in den Gemüthern festsetzte und mit dem ganzen Leben verwuchs. Und dass Pythagoras gerade Dies mit seinen Satzungen bezweckte, liegt auf der flachen Hand.

Die Darstellung dieser so höchst eigenthümlichen Unterrichts- und Erziehungs-Methode, durch welche Pythagoras seinen jungen Zöglingen einen ihre Denkweise und ihr Handeln umbildenden Ideenkreis beizubringen suchte, folgt, mit den nöthigen Ergänzungen und Einschaltungen anderweitig erhaltener verwandter Nachrichten, Schritt vor Schritt einem alten Berichte; sie ist also reine Ueberlieferung und nicht etwa ein Produkt kritischer Kombination. Die Genauigkeit und der gesunde Menschenverstand, die man in diesem Berichte wahrnimmt, machen es wahrscheinlich, dass der Berichterstatter aus älteren Schriften über denselben Gegenstand schöpfte, wie deren von Aristoteles, Aristoxenus, dem Pythagoriker Androkydes, dem späteren jonischen Geschichtschreiber Anaximander, dem Alexander Polyhistor ausdrücklich genannt werden,[797] der nicht minder zahlreichen Biographien des Pythagoras nicht zu gedenken. Unter den pythagoreischen Aufzeichnungen aus der älteren Schule werden sicherlich Schriften über diesen Gegenstand vorhanden gewesen seyn; ja eine von Diogenes Laertius genannte Schrift des Pythagoras: eine Abhandlung über die Erziehung (λόγος παιδευτικός)[797] muss ebenfalls über diesen Gegenstand gehandelt haben.

Aus einer oder der anderen dieser Quellen müssen die Nachrichten herstammen, die uns den Ariadne-Faden an die Hand gaben, mit dem wir uns durch das Labyrinth dieses verwirrtesten und unverstandensten Theiles der pythagoreischen Lehre zurecht fanden. Denn ohne diesen Bericht würde auch der schärfste Spürsinn nicht im Stande gewesen seyn, etwas halbweg Vernünftiges aus dem Wuste von Abgeschmacktheiten herauszufinden, den die übrigen Nachrichten über eine Anzahl dieser Sinnsprüche und Vorschriften unter dem Namen der „pythagoreischen Symbole" zum Besten geben. Offenbar waren den Späteren diese Sätze selbst schon unverständlich, weil sie ihnen bereits aus dem Zusammenhang der früheren Darstellungen, herausgerissen und vereinzelt, überliefert worden waren. Die absonderliche Fremdartigkeit ihrer Fassung und das in ihrer Vereinzelung oft ganz Unbegreifliche der meisten reizte aber gerade den mystischen Scharfsinn, und so kamen die unglücklichsten Erklärungs-Versuche zum Vorschein. Es ist demnach als eine Gunst des Zufalles anzusehen, dass in den kopflosen Sammelwerken der Noch-späteren, aus denen wir unsere Nachrichten, leider, schöpfen müssen, neben jenem Unsinn auch die soeben mitgetheilte Darstellung eines älteren Berichterstatters erhalten wurde, die auf nüchterne Verständigkeit und wirkliche Sachkenntniss ehrende Ansprüche hat. Ohne sie wäre man genöthigt gewesen, — die Geschichtlichkeit jener symbolisirenden Ueberlieferungen zugegeben, — dem Pythagoras mit Achselzucken einen Nonsens aufzubürden, desgleichen doch sonst dem Manne, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, nicht ähnlich sieht. Und, drolliger Weise, gerade diese unsinnigen Parthien sind es, die unsern bisherigen Kritikern als ächt galten; aus denen sie sich eine pythagoreische Mystik zusammenbrauten, nach der sie wiederum gerade diejenigen Nachrichten von des Pythagoras Lehre verwarfen, welche Sinn und Verstand hatten, weil sie nicht den Charakter seiner „tiefsinnigen

Symbolik" an sich trügen. Auch das Studium der modernen Darsteller ist nicht ohne Frucht, und als „medicina mentis" höchlich zu empfehlen.

Die alten Nachrichten ergeben also zunächst in Bezug auf die Lehrmethode, dass Pythagoras den Unterricht bei den Jüngeren mit der Uebung des Gedächtnisses begann, indem er zuerst dem Gedächtnisse eine ausgedehnte Masse von Sätzen anvertraute, in welchen der jugendliche Geist Stoff und Gegenstand für sein Nachdenken in hinreichender Menge vorfand. Die Verarbeitung dieses Stoffes konnte dann nicht ermangeln, bei den guten Köpfen das selbstständige Denken zu wecken. Wir sahen, dass selbst die Form bei vielen Sätzen durch ihre anscheinende Wunderlichkeit und Fremdartigkeit zum eigenen Denken anreizte. Trotz dieser ihrer Fremdartigkeit ist also diese Methode vollkommen verständig und mit den gesunden Unterrichts-Grundsätzen aller Zeiten übereinstimmend.

Was nun den in dieser Form überlieferten Lehrinhalt betrifft, so war ein grosser Theil dieser Sätze sittlicher Natur, und bezweckte, eine ganz bestimmte, strenge sittliche Denkweise einzuprägen, die nur höchst vortheilhaft auf die Ausbildung eines ernsten männlichen Charakters einwirken konnte. Es bestätigt sich also die anderweitig überlieferte Nachricht,[798] dass bei Pythagoras die sittliche Erziehung der wissenschaftlichen Bildung, oder, wie die Worte der alten Nachricht lauten, nach der pythagoreischen Methode die praktische Philosophie der theoretischen vorangegangen sei. Auch dies ist ein Fundamentalsatz aller vernünftigen Erziehung.

Zugleich sahen wir, dass diese Sittenlehren zum Theil eine national-hellenische Fassung hatten, indem Pythagoras die Blüthen der Spruchdichtung, überhaupt die Spruch-Weisheit des vorhergegangenen Menschenalters, jener Zeit der sieben Weisen, zur sittlichen Bildung der Jugend verwendete. Offenbar war es diese Verwendung der Spruchweisheit in der pythagoreischen Schule, welcher

die sieben Weisen ihre Stellung in der Geschichte der alten Philosophie verdanken, eine Stellung, von der sie sich wohl, den einzigen Thales etwa ausgenommen, niemals Etwas hatten träumen lassen.

Der bei weitem auffallendste und wichtigste Punkt aber ist der ausgesprochen und vorwiegend vorhandene religiöse Charakter, welcher den überlieferten Nachrichten zu Folge diesen „Symbolen“, Geboten und Sinnsprüchen, und durch sie der gesammten pythagoreischen Erziehung aufgeprägt war. Die Mehrzahl der Lehrsätze in diesem eigenthümlichen Elementar-Unterrichte betraf Dogmen eines religiösen Ideenkreises, die Mehrzahl der Vorschriften religiöse Gebote, und zwar, wie wir sahen, nicht blos sittlich-religiöse auf die Verehrung und Furcht der Gottheit bezügliche, wie sie zu allen Zeiten die sicherste Grundlage und Stütze des praktischen Lebens ausmachen, sondern auch rituell-religiöse, ein das ganze tägliche Leben bis zum Tod und Begräbniss hin regelndes Ceremonial-Gesetz enthaltend. Die Einprägung dieser ausgedehnten und zahlreichen religiösen Vorschriften war die erste geistige Arbeit, welche die jungen Kräfte beschäftigte; und in Folge dieser mehrjährigen Beschäftigung mussten diese Gebote in dem jugendlichen Geiste sich unaustilgbar eingraben, und auf das ganze Leben ihren Einfluss ausüben. Auf ein religiöses Fundament war also die pythagoreische Erziehung gebaut, die Schule erscheint als ein religiöses Institut, die ganze Bildung als eine streng priesterliche. „Lehre und Gebote zielten,“ wie der alte Berichterstatter sagt, „auf die Verbindung mit der Gottheit ab, und ihr gemeinsamer Zweck war die Anordnung des Lebens zu Dienst und Nachfolge Gottes.“ Die Uebereinstimmung dieser Angabe mit dem ganzen bisherigen Lebens- und Bildungsgange des Pythagoras würde ihr einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit sichern, auch wenn ein genaueres Detail zu ihrer Bestätigung fehlte; nun aber die ganze Masse des überlieferten Details den streng reli-

giösen Charakter der Schule bis in's Ausführlichste nachweist, erhebt sich diese innere Wahrscheinlichkeit zu einer ganz unbestreitbaren geschichtlichen Wahrheit, und der im ersten Theile dieses Werkes aufgestellte Satz: dass die griechische Philosophie aus einem religiösen Ideenkreise hervorgegangen sei, und bis in die Zeiten ihrer späteren Selbstständigkeit unter Aristoteles und seinen Zeitgenossen selber einen religiösen Charakter getragen habe, bestätigt sich in einer Ausdehnung, wie es die Vorurtheile unserer Zeit sich nie gedacht. Und zwar tritt, wie wir zum Theil schon gesehen haben und wie sich noch weiter über allen Zweifel erhaben herausstellen wird, der diese älteste griechische Philosophie durchwehende religiöse Geist, — trotz aller Mängel einer eben erst sich entwickelnden wissenschaftlichen Bildung, und trotz aller Abhängigkeit von einem ausländischen, durch lokal-heimische Sagenhülle und abstossende Ceremonial-Satzungen fremdartigen Glaubenskreis, doch sogleich in einer so geläuterten und veredelten Form hervor, dass auch in dieser Beziehung, ebensogut wie in Kunst und Literatur, den Heroen des griechischen Volkes die Palme menschlicher Gesittung gebührt. Der beschränkten Kurzsichtigkeit der Neueren gegenüber, welche die Grösse des griechischen Volkes überall suchen, nur nicht da, wo sie wirklich ist, möge daher dieses für Manchen vielleicht befremdende Ergebniss der geschichtlichen Forschung mit aller Klarheit und Bestimmtheit hier ausgesprochen seyn.

Der diesen Lehrsätzen, Sittensprüchen und praktischen Vorschriften zu Grunde liegende religiöse Ideenkreis ist nun der ägyptische,[199] und zwar in völliger Reinheit ohne alle weitere Beimischung. Sowohl die einzelnen Lehrsätze: „Die Mühen und Arbeiten sind heilsam, die Genüsse und Ergötzlichkeiten verderblich, denn zur Busse sind wir auf diese Welt gekommen, darum ist es auch billig, dass wir uns auf ihr plagen," — als auch das gesammte Ritual- und Ceremonial-Gesetz, ins-

besondere die so ausgedehnten Reinigkeits-Gebote tragen ganz ägyptisches Gepräge. Die Rückbildung der populären griechischen Götterbegriffe in ihre alten geschichtlichen Urbilder, die Ersetzung dieser unvollkommenen, ganz menschenähnlich gedachten Phantasie-Gestalten durch reinere, aus dem Weltall hergenommene Realbegriffe: „Was ist die Harmonie, in der die Sirenen singen? Die Weltordnung," — diese Umbildung, die, wie wir sehen werden, nach den ausdrücklichen Angaben der alten Berichterstatter, das Eigenthümliche der pythagoreischen Religions-Reform war, namentlich aber die Aufstellung des dem populären griechischen Vorstellungskreise ganz abhanden gekommenen Urgottheits-Begriffes, alle diese wichtigen Umänderungen bewegen sich ganz und gar in dem reinen, unvermischten ägyptischen Ideenkreis. Als ein wahrhaftes Symbol dieser Umbildung kann jenes auffallende Akusma betrachtet werden, das den gewöhnlichen populären Apollobegriff geradezu durch den der Urgottheit ersetzt. „Was ist es, das die Orakel in Delphi gibt? Nicht Apollo, nein: die Vierfaltigkeit."

Musik.

Im engsten Zusammenhang mit diesem religiösen Charakter der Erziehung steht nun auch die für den ersten Anblick befremdliche Rolle, welche Pythagoras der Musik in seiner Schule zugetheilt hatte. Es wird berichtet,[800] dass er die Bildung durch die Musik an die Spitze seiner Erziehung gestellt; dass er zur Läuterung und Reinigung der Gemüther von der Musik einen sehr ausgedehnten Gebrauch gemacht, und dass er dies seine Heilmethode durch die Musik genannt habe (τὴν διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρείαν, medicinam mentis per musicam.)[801] Wollte man den neuplatonischen Auszüglern Glauben schenken, so müsste man sich wirklich hierbei eine Art von Zauberkuren durch Besprechen und Besingen denken, denn mit solchen sympathetischen Kuren, wie wir sagen würden, wird diese medicina mentis von jenen geistreichen Köpfen zusammengestellt.[802] Besieht man sich aber die Sache etwas genauer, so findet man in den excerpirten Stellen der älteren Berichterstatter eine Schilderung der religiösen Musik und ihrer Wirkungen, — wir würden sagen: der geistlichen und Kirchenmusik, wie sie erbauend und tröstend, ermunternd und ermuthigend zu allen Zeiten und unter allen Völkern eines der kräftigsten und belebendsten Mittel des inneren gottvertrauenden Gemüthslebens, und der daraus hervorgehenden Sittlichkeit war, und ist, und bleiben wird. Wie also schon so oft im Laufe dieser Untersuchungen unter einer scheinbar fremdartigen und für den ersten Anblick räthselhaften Form eine wohlbekannte Sache! Was die Freunde der geistlichen Musik nur

immer Gutes von dieser rühmen können, — und in der That, Der müsste bedauernswerth verwahrlost seyn, der gegen ihren läuternden und sittlichenden Einfluss unempfindlich wäre, — das Alles berichten die Alten von dieser Musik, mit der Pythagoras in seiner Schule die religiöse und sittliche Gemüthsbildung seiner Zöglinge zu fördern suchte. „Da waren Gesänge, die sich gegen die Leiden des Gemüthes, gegen Niedergeschlagenheit und Gewissensbisse aufs Hülfreichste erwiesen; wiederum andere, die gegen die Affekte: gegen Erbitterung und Zorn und ähnliche Gemüthsaufregungen gerichtet waren; noch andere dienten wider die Lüste und Begierden.[883] Abends vor Schlafengehen liess er die Schüler durch Gesänge sich von den Leidenschaften des Tages reinigen und die zurückgebliebenen Aufregungen beschwichtigen, um sich zu einem ruhigen und die Reinigkeit des Geistes wiederherstellenden Schlaf vorzubereiten. Nach dem Aufstehen aber liess er wiederum durch Gesänge die nächtliche Verschlafenheit und Verdrossenheit verscheuchen und zu frischer Thätigkeit aufmuntern.“[884] Es braucht nicht vieler Worte, um hier die bei unsern Altvordern in ehrbaren und gottesfürchtigen Familienkreisen in so hohem Ansehen stehende Sitte der geistlichen Lieder und der geistlichen Musik: der Morgen- und der Abend-Gesänge, der Trost- und Trutzlieder in allen geistlichen Anfechtungen mit ihrem Schatze von Kernsprüchen und Melodien gegen alle Gebresten des Leibes und der Seele, in einem nach Ort und Zeit verschieden gestalteten, in allem Wesentlichen aber ganz übereinstimmenden Gegenbilde wiederzuerkennen. Und wie wir einen solchen Schatz geistlicher Lieder und Melodien besitzen, in denen unter zum Theil veralteter Schaale und unter einer oft sehr ungeläuterten Dogmen- und Bilder-Hülle, ein kostbarer Kern religiösen Gefühles enthalten ist, so hatten nicht minder auch die Griechen zu des Pythagoras Zeit einen solchen Schatz religiöser Dichtung und Musik, zum Theil,

wie wir schon gesehen haben, aus dem höheren Alterthum, zum Theil aus der früheren Blüthezeit ihrer Lyrik vor Alkäus und Sappho. So gab es z. B. von dem in der Einleitung dieses Bandes erwähnten lesbischen Musiker und Dichter Terpandros (in der ersten Hälfte des 7. Jahrh. vor Chr.), dem Vervollkommner des Lyra- und Kithara-Spieles, und dem selbst in Sparta hochgeschätzten Reformator der alten Musik, noch religiöse Hymnen und Lieder mit beigefügten Melodien, — denn er war es auch, der den Griechen ihre Notenschrift erfand und zuerst zum Aufzeichnen der Gesangs-Weisen anwandte.[805] Die Versfüsse des Gedichtes stellten dabei den Takt dar, während die über den Worten stehenden Notenzeichen die Melodie angaben; wie aus ein paar noch notirt erhaltenen Hymnen und einem notirten Fragmente des Pindar erhellt. In dieser Weise hatte Terpander theils ältere, aus früheren Zeiten beim Tempelkult fortvererbte Melodien, z. B. die des alten delphischen Sängers Philammon,[806] zum ersten Male schriftlich aufgezeichnet, theils hatte er auch selbstständige Kompositionen hinterlassen, sowohl zu seinen eigenen, als zu fremden Dichtungen; wie er denn aus epischen Dichtern, die bisher nur recitirt worden waren, als z. B. aus Homer und Hesiod, einzelne ausgewählte Stücke für den Gesang geradezu in Noten setzte.[807] Dies war also unsere gewöhnliche rhythmische Musik mit ihrer nach dem verschiedenen Gefühls-Ausdruck verschiedenen und mannigfaltigen Taktbewegung. Daneben hatten aber auch die Alten den bei uns noch heut zu Tage allgemein gebräuchlichen strengen Choralstyl mit seinen durchgängig lang gehaltenen, in völlig gleichmässigem Schritt, ohne allen Wechsel von Längen und Kürzen, feierlich sich bewegenden Klängen; also förmliche Choräle in ihrer ältesten und einfachsten Form; und auch solche Choral-Melodien von Terpander hatten sich bei der gottesdienstlichen Feier, z. B. bei den Trankopfern, Spenden (σπονδαῖς) in Gebrauch erhalten, — die nach ihrer Verwendung bei

diesen Trankopfern so benannten spondeischen Weisen. Das einzige Fremdartige für uns, die wir mit unsern lang gehaltenen Choralmelodien trochäische und jambische Verse verbinden und deren kurze und lange Sylben gleichmässig dehnen, — denn unsere Taktbewegung ist vom Versmaass unabhängig, — besteht nur darin, dass bei den Alten, bei denen das Versmaass des Gedichtes den Takt der Melodie bezeichnet, der gleichmässig langsame Gang der Melodie auch in den Versmaassen zum Vorschein kommt, und daher die zu solchen Chorälen gehörigen Gedichte in Versfüssen von lauter langen Sylben, in lauter von ihrer Verwendung so benannten Spondeen abgefasst sind; wie z. B. jener terpandrische Hymnus, von dem sich noch der Eingang erhalten hat:[608]

Zeus, o Weltalls-Herr, o Weltalls-Vorstand,
Zeus, dir hebt mein Lied Lobsang und Preis an.

Eben so berühmt wie Terpander war ein anderer etwas jüngerer religiöser Dichter und Musiker (aus der 2. Hälfte des 7. Jahrh. vor Chr. G.), der kretische Priester Thaletas, ein Zeitgenosse und Landsmann des älteren Epimenides, und gleich Terpander in Sparta ebenfalls hoch angesehen. Bei ihm erscheint die religiöse Dichtung und Musik schon in einer höheren, kunstreicheren Ausbildung, die sich zu den einfacheren Weisen des Terpander verhalten mochte, wie unsere vielstimmigen religiösen Musikwerke, unsere grossen Messen und Oratorien, zu den schmucklosen geistlichen Liedern.[609] Thaletas dichtete und komponirte schon Päane und Hyporchemen;[610] jenes waren grössere Lobhymnen auf die Götter für den feierlichen Gottesdienst, mit künstlicherem zusammengesetzterem Strophenbau und einem reicheren Wechsel der rhythmischen Bewegung in den Versmaassen; dieses eben solche religiöse Hymnen, aber zugleich verbunden mit feierlichen Tanzweisen, aufgeführt von Sänger- und Tänzer-Chören. Dies ist etwas unseren heutigen Sitten Fremdes, da bei unsern religiösen Aufzügen und

Processionen keine feierlichen Tänze und Chorreigen mehr vorkommen. Bei den Alten aber machten diese seit den ältesten Zeiten einen wesentlichen Theil des Gottesdienstes und der Opfer vor den Altären aus, und ihre Aufführung durch die Jugend beiderlei Geschlechts bot den dichtenden und darstellenden Künsten einen höchst günstigen und reichen Stoff. Die ganze dramatische Kunst der Alten war nur die weitere Ausbildung solcher mit Gesang und Tanz verbundenen religiösen Dichtungen, und ihre Dramen vereinigten stets darstellendes Spiel mit Gesang und Tanz; während sich bei uns diese Theile längst zu selbstständigen Kunstformen: Drama, Oper und Ballet gesondert haben. Eine grosse Zahl religiöser Dichtungen wurden daher auch noch in späterer Zeit zugleich gesungen und getanzt; und die Vereinigung dieser drei Künste trug zu dem Pomp der gottesdienstlichen Feier wesentlich bei.

Seit diesen beiden berühmtesten Pflegern der älteren Musik war diese durch eine grosse Reihe von Künstlern weiter ausgebildet worden und ging nun bereits ihrem Höhepunkte entgegen, den sie unter Pindar bald erreichen sollte, um dann schon in Platos Zeit durch Ueberbildung ihrem Verfall wieder zuzuschreiten. Man sieht also, wie hoch entwickelt und allgemein gepflegt die Musik um diese Zeit bei den Griechen war, und es begreift sich leicht, wie Pythagoras zu seiner Musikliebe kam, auch ganz abgesehen von den Einflüssen seiner eigenen Jugendbildung.

Beide Männer nun, sowohl Terpander als Thaletas, hatten vorzugsweise das Lyra- und Kithar-Spiel ausgebildet, und für die späteren Griechen war daher die Lyra und Kithara mit der religiösen Poesie und Musik eben so in einer inneren Gefühlsverbindung, wie bei uns die Orgel mit unserer kirchlichen Poesie; wie bei uns schon der blose Orgelklang religiöse Empfindungen weckt, abgesehen von der etwanigen Grossartigkeit in den Klängen des Instrumentes, weil wir seit unserer Kindheit

die meisten unserer mächtigeren religiösen Gefühle unter Orgeltönen empfingen, — eben so bei den Griechen der sanfte und beruhigende Klang der Lyra und Kithar; eine Ideen-Verbindung, die uns bei dem Klang der ähnlichen modernen Instrumente natürlich fehlt. Alle sittlich erbauenden, im Leide tröstenden, die Leidenschaft beruhigenden Eindrücke der religiösen Musik werden daher bei den Griechen immer mit Lyra und Kithar verbunden; wogegen die aufregenden, die Affekte und Leidenschaften weckenden Wirkungen der Volksmusik, wir würden sagen der weltlichen, und selbst ein Theil des aufgeregteren lärmenderen Götterkultes, bei den Griechen mit den Tönen der Blasmusik, namentlich der Flöten d. h. der Klarinetten verbunden war. Die späteren Klagen über Entartung der Musik, ihre leidenschaftlichere und sinnlichere Einwirkung, treten desswegen gewöhnlich in Form eines Tadels der Blasmusik auf.

In Uebereinstimmung hiermit wird daher von Pythagoras ausdrücklich berichtet, dass er in seiner Schule nur das Saitenspiel, Lyra und Kithara zugelassen, und dagegen die Flöten und überhaupt die Blasinstrumente missbilligt und verboten habe; weil sie etwas leidenschaftlich aufregendes, nach Fest-Versammlungen, wir würden sagen: nach Messen und Jahrmärkten Schmeckendes hätten, das sich für einen edleren Menschen nicht zieme.[811] Mit Einem Worte: er begünstigte ausschliesslich die religiöse Musik und verbot die weltliche.

Von dieser religiösen Musik wurden aber innerhalb der Schule die sämmtlichen ebengenannten Gattungen ausgeübt. Die obengeschilderten Wirkungen der Musik auf die Tröstung des Gemüthes, die Beruhigung der Leidenschaften und die Bezahmung der Begierden beziehen sich offenbar auf das einfache religiöse Lied, das diese Wirkungen wohl eben so sehr durch seinen Gedanken-Inhalt als durch seine musikalische Form wird hervorgebracht haben. In ganz ähnlicher Weise wird sich jene

bekannte Erzählung[812] erklären, dass Pythagoras einst, noch spät in der Nacht mit der Beobachtung der Sterne beschäftigt, einen unter Flötenklang von einem Schmause heimkehrenden und vom Wein erhitzten Jüngling seiner Nachbarschaft, der das Haus seiner Geliebten erbrechen und anzünden, und seinen darin vermutheten Nebenbuhler überfallen wollte, dadurch aus der Raserei der Leidenschaft zu Besinnung und Vernunft gebracht, dass er den Flötenbläser plötzlich eine jener spondeischen Gesangs-Weisen oder, wie wir sagen würden, einen Choral anstimmen liess. Und in der That würde in einer ähnlichen Lage ein plötzlich angestimmter Choral: O Ewigkeit du Donnerwort, Veni Creator Spiritus, bei einem nicht völlig verwilderten Gemüthe wohl auch heute noch ganz dieselben Eindrücke hervorbringen. Neben diesen religiösen Liedern und Choralen werden aber auch noch ausdrücklich ausgewählte Stücke von Homer und Hesiod erwahnt,[813] die Pythagoras selbst und seine Schüler zur Lyra sangen; also alle Theile der alten terpandrischen Musik. Von Thaletas werden „alte Päane“ erwähnt, die in der Schule gesungen wurden;[814] und wenn in jener Stelle von den Wirkungen der religiösen Musik, mitten zwischen den geistlichen Liedern und dem dazu gehörigen Lyraspiel bemerkt wird, sie hätten zu dem gleichen Zweck auch Tänze aufgeführt,[815] so können dem Zusammenhange nach nur gottesdienstliche Tanzweisen, Hyporchemen, in der Art des Thaletas gemeint seyn.

So erklärt sich also der Gebrauch der Musik in der pythagoreischen Schule und ihr hohes Ansehen als eines der wirksamsten sittlichen Bildungsmittel zur völligen Genüge, und diese religiöse Musik stimmt zum übrigen religiösen Charakter der Erziehung und der Schule auf's Allerbeste.

Die sittliche Erziehungs- und Bildungs-Methode des Pythagoras und ihre enge Verbindung mit der Religion liegen also in völliger Schärfe und Klarheit vor unsern Augen.

Mathematik.

Eben so bestimmt, wenn auch leider nur ganz abgerissen, sind die Nachrichten von dem wissenschaftlichen Bildungsmittel, durch welches Pythagoras die jungen Köpfe zu einer strengen wissenschaftlichen Geisteszucht und Disciplin, zu einem streng methodischen abstrakten Denken zu schulen suchte. Dies war die Mathematik.[816] Auch dieses Bildungsmittel wurzelte auf ägyptischem Grund und Boden, ägyptischen Priestern verdankte es nach den einstimmigen Berichten der Griechen, nicht blos eines Diodor, Diogenes Laertius, Jamblich, Porphyr, sondern auch eines Herodot, Plato und Aristoteles[817] ihre erste Entstehung und Pflege, und insbesondere das Zeugniss des Aristoteles[818] ist hierfür völlig entscheidend. Und zwar ist es vorzugsweise die Geometrie, welche die Alten den Aegyptern zuschreiben und auf die von den alljährigen Ueberschwemmungen des Nil immer wieder nothwendig gewordenen Vermessungen zurückführen; obgleich sie auch die frühe Ausbildung der Arithmetik und Astronomie ihnen gleichmässig beilegen. Der vorwiegend geometrische Charakter der Astronomie, den wir früher kennen lernten, bestätigt diese Angabe von der frühen Ausbildung der Geometrie; und selbst die vorwiegend geometrische Form der Arithmetik, wie wir sie noch bei den späteren Griechen wiederfinden, — obgleich ihre Arithmetik vorzüglich auf die Babylonier und Phöniker zurückgeführt wird, — möchte doch wesentlich von ägyptischen Einflüssen herrühren. Von den Aegyptern aber hatte Pythagoras, wie ein Thales vor ihm, ein Plato und Eudoxus nach ihm, diesen ganzen

Kreis von Wissen vorzugsweise empfangen und in seine Schule übertragen.

In der pythagoreischen Schule aber spielte das mathematische Wissen eine ganz besonders hervorragende Rolle. Denn gerade desshalb wurde die Grössen- und Zahlenlehre Mathematik, Mathesis, Studium vorzugsweise genannt, weil sie in der pythagoreischen Schule Hauptgegenstand eines geregelten anhaltenden Studiums war, welches den eigentlichen Zöglingen der Anstalt, den Lehrlingen, Mathematikois, jene strengere technische Denkbildung gewähren sollte, die zur Auffassung der exakteren Theile des Wissens: der Naturwissenschaften und der Astronomie, durchaus wesentlich ist, und deren Mangel eben die weiteren Kreise der schon erwachsenen älteren Zuhörer, die Akusmatikoi, von diesen Gebieten ausschloss und auf den allgemeinverständlichen, populären Theil des Ideenkreises beschränkte.[819] Zugleich wird aber noch bemerkt, dass Pythagoras die Mathematik (τὰ μαθήματα) auch als eine nothwendige Vorbereitung zum höheren abstrakten Denken überhaupt, ja, die strenge mathematische Form in Gedankengang und Beweisführung, die mathematische Methode, als auch der höheren Wissenschaft, der Philosophie, zugehörig und verwandt betrachtet habe;[820] und bekanntlich stimmte ihm hierin auch Plato, selber ein grosser Mathematiker, so sehr bei, dass er die mathematische Vorbildung zu einer Bedingung für den Eintritt in seine Schule machte.[821] Dies war aber im Alterthume eine ganz allgemein herrschende Ansicht. Von Thales an bis zu den Neuplatonikern hin, so lange noch die Philosophie ihrer ursprünglichen Bedeutung als Gesammtwissenschaft aller höheren Erkenntnisse, auch der Naturwissenschaften, treu blieb, wurde die Mathematik als ein wesentlicher Theil der Philosophie betrachtet, und die meisten bedeutenderen Denker: ein Thales, Anaximander, Pythagoras, Demokrit, Anaxagoras, Archytas, Plato, Aristoteles, Posidonius bis zu Proklus und Jamblich waren

zugleich Mathematiker. Selbst die epochemachenden Denker der neueren Zeit: ein Deskartes, Leibnitz, Wolf und Kant vereinigten in sich die mathematischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse ihrer Zeit mit den philosophischen; ja Deskartes und Leibnitz waren sogar schöpferische Geister, Urheber neuer Richtungen, nicht blos in der Philosophie, sondern auch in der Mathematik.

Bei den erträumten Vorstellungen von einem Kindheitszustande des Wissens zu des Pythagoras Zeit, — indem man von der irrigen Voraussetzung ausging, als hätte sich bei den Griechen die Wissenschaft aus ihren anfänglichsten Keimen erst allmälig entwickelt, während sie als ein schon erwachsener Baum aus dem Orient auf den griechischen Boden verpflanzt wurde, — zum grossen Theil auch wohl aus Unkunde der betreffenden Wissens- und Literatur-Gebiete, hat man den Umfang der mathematischen Kenntnisse in der pythagoreischen Schule viel zu gering angeschlagen. Die, wenn auch sehr dürftigen Nachrichten der Alten lassen sie uns aber in einem schon höchst achtenswerthen Stadium der Ausbildung erscheinen, und zwar der streng theoretischen Ausbildung, in den Anfängen der höheren mathematischen Theorien, welchen längst die Ausbildung der praktischen Mathematik vorausgegangen seyn musste, d. h. derjenigen Sätze, welche in unmittelbarer Beziehung zu den Bedürfnissen des Lebens stehen und seinen auf Raum- und Zahl-Verhältnissen gegründeten Beschäftigungen und Künsten dienen, wie z. B. dem Handelsverkehr und der Baukunst. Denn es ist dies zwar ein weit verbreitetes aber nichtsdestoweniger völlig irriges und unbegründetes Vorurtheil, eine unrichtige Uebertragung unserer jetzigen Verhaltnisse zwischen Wissenschaft und Leben auf das Alterthum, dass die Theorie der Praxis als ihrer Anwendung vorausgehen müsse, wahrend eine genauere Kenntniss der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Wissens nachweist, dass die Praxis der Theorie überall voranging, dass die

Theorie überall erst durch die Bedürfnisse der Praxis nach und nach ausgebildet wurde, und dass manche Theile der Theorie erst entstanden, als die sie veranlassende Praxis ihren Höhepunkt bereits erreicht hatte und schon zu sinken begann. Das instinktmässige Schaffen des Lebens und des Genies ist immer zuerst, und die Auffindung der Gesetze, nach denen sie schaffen, kommt bei einer Nation meistens erst, wenn die Schöpfungskraft schon auf die Neige geht. Erst waren Dichter, und lange nachdem die Dichtung ihre grossen Meisterwerke hervorgebracht hatte, bemächtigte sich die Reflexion dieses Stoffes und ein Aristoteles erzeugte die Anfänge einer Theorie der Dichtkunst; erst waren Redner und dann eine Rhetorik; erst ausübende Musiker und dann eine mathematische Theorie der Musik; die praktische Staatsführung war lang vor den Versuchen einer Staats-Theorie und Politik, und glücklicher Weise eine praktische Moral von jeher und vor allen Anfängen einer wissenschaftlichen Sittenlehre. So in allen übrigen Zweigen des Wissens; so auch in der Mathematik. So unvollkommen auch unsre Kenntniss von der Geschichte der Mathematik bei den alten Völkern bis jetzt noch ist, — nur die Mathematik der Inder und Griechen ist uns fragmentarisch bekannt, — so beweisen doch schon die bis in's höchste Alterthum hinaufreichenden Riesenbauten der bedeutenderen Kulturvölker, insbesondere der Aegypter, — ihrem halbmythischen Könige Möris, dem Erbauer des Labyrinthes, wurden die ältesten mathematischen Schriften beigelegt,[872] — dass auch jene Kenntnisse der praktischen Mathematik, die zur Errichtung solcher Bauten unumgänglich nöthig sind, in ein gleich hohes Alterthum hinaufreichen. So musste z. B. der Gebrauch eines rechten Winkels, — des Winkelmaasses, Gnomons, — und des rechtwinkligen Dreiecks, die bei allen Bauten zur Aufführung loth- und wagrechter Mauern so unumgänglich nöthig sind, längst und schon in den ältesten Zeiten eine Zahl von einfachen Verfahrungsweisen zur Konstruk-

tion von rechten Winkeln und rechtwinkligen Dreiecken als praktische Kenntnisse der Bauhandwerker wie in unsern Bauhütten des Mittelalters hervorgebracht haben, und die Entdeckung, dass man ein rechtwinkliges Dreieck konstruire, wenn man seinen Seiten zu einander das Verhältniss von 3, 4 und 5 gebe,[822] musste Jahrhunderte lang früher Statt gefunden haben, als die erste Auffindung der Theorie dieses rechtwinkligen Dreiecks, welche nachweist, warum Seiten von dieser Zahlengrösse nothwendig ein rechtwinkliges Dreieck bilden, mit welchen anderen Zahlengrössen sie dies auch noch thun, — die Theorie der rationalen rechtwinkligen Dreiecke, — und dass überhaupt in jedem rechtwinkligen Dreiecke das Quadrat der Hypotenuse immer denen der beiden Katheten gleich ist, auch wenn seine Seiten in keinem durch Zahlen ausdrückbaren Verhältniss zu einander stehen, — irrational sind, — was bekanntlich dann der Fall ist, wenn das rechtwinklige Dreieck gleichschenklig ist, d. h. wenn die beiden Katheten einander gleich sind, weil es keine Quadratzahl gibt, welche verdoppelt wieder eine Quadratzahl hervorbrächte.

Wenn daher die Auffindung gerade eines Lehrsatzes vom rechtwinkligen Dreieke, des wegen seiner Wichtigkeit und unausgesetzten Anwendung in der höheren Mathematik sogenannten magister matheseos, von griechischen und römischen Berichterstattern: einem Cicero, Vitruv, Plutarch, Athenäus, Diogenes Laertius, Porphyr und endlich auch von einem mathematischen Schriftsteller: dem Proklus in seinem Kommentar zum Euklid, einer alten gelehrten Tradition gemäss dem Pythagoras beigelegt wird,[823] so kann natürlich von der durch ihn erst gefundenen Konstruktion des rechtwinkligen Dreiecks in der oben angegebenen einfachen Form, so wie es z. B. Vitruv aufzufassen scheint, gar nicht die Rede seyn, sondern nur von dem Auffinden der Anfänge einer allgemeineren Theorie, die sich auf eine der Eigenschaften des

rechten Winkels, als des allgemeinen Normal-Winkels, stützt, wornach alle auf den Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks errichteten ähnlichen Figuren, seien es nun gerad- oder krumm-linige zu einander in Einem und demselben unveränderlichen Verhältnisse stehen, zufolge dessen die der Hypotenuse zugehörige Figur an Flächeninhalt denen der beiden Katheten gleich ist, in welcher Ausdehnung der Satz schon den späteren griechischen Geometern bekannt war und von Euklid (l. 17, prop. 31) bewiesen wird. Ein Theil dieser allgemeinen Theorie wird nun auf Pythagoras zurückgeführt, und zwar die Nachweisung derselben zunächst von den auf den Seiten des rechtwinkligen Dreiecks errichteten Quadraten. Die Aufstellung dieses Satzes setzt aber auch nothwendig die Kenntniss seiner Beweisführung voraus; Pythagoras hätte ihn sonst als ein allgemeingültiges Theorem gar nicht aufstellen können, wäre ihm nicht seine Herleitung aus der Parallellinien-Theorie bekannt gewesen. Wenn auch die Form des Beweises bei Euklid von Diesem und nicht von Pythagoras herrühren sollte, wie aus den Worten des Proklus in seinem Kommentar zu Euklid[824] hervorzugehen scheint, auch die Euklidische Beweisführung keineswegs die einfachste ist, so sind ja bekanntlich noch eine grosse Zahl anderer Beweisarten möglich, unter denen der auf die Gleichheit der Parallelogramme von gleicher Grundlinie und Höhe gegründete allerdings noch elementarer ist, und dem Pythagoras unter irgend einer seiner Formen wohl bekannt gewesen seyn kann.[825] Die überlieferten Nachrichten der Alten sind demnach von einer geometrischen Nachweisung des Satzes zu verstehen, d. h. von einer ganz allgemeinen, für alle Formen des rechtwinkligen Dreiecks geltenden, mögen nun die Seiten in einem numerisch angebbaren Verhältnisse stehen, rational seyn, oder nicht, irrational seyn.

Dass aber die überlieferte Nachricht wirklich in diesem Sinne zu verstehen sei, beweist noch eine weitere

Angabe des proklischen Kommentars, wornach auch die Anfänge der Zahlentheorie über die rationalen rechtwinkligen Dreiecke von Pythagoras herrühren. Nachdem Proklus nämlich im weiteren Verlaufe der eben angeführten Stelle[826] das irrationale rechtwinklige Dreieck besprochen hat, geht er dann zu dem rationalen über und gibt ganz genau zwei verschiedene Methoden an, die Seitenzahlen derselben zu bestimmen. Die eine, welche von einer ungeraden Zahl, der kleinsten Kathete, ausgeht, und von ihr aus die grössere Kathete und die Hypotenuse finden lehrt, z. B. 3, 4, 5; 5, 12, 13; 7, 24, 25, legt Proklus dem Pythagoras bei. Die andere Methode, die von einer geraden Zahl, als der einen Kathete, ausgeht und von ihr aus zuerst die Hypotenuse und dann die andere Kathete finden lehrt, z. B. 4, 5, 3; 6, 10, 8; 8, 7, 15, soll späteren Ursprungs seyn. Proklus schreibt sie dem Plato zu; Andere dem Archytas,[827] also ebenfalls der pythagoreischen Schule. Betrachtet man aber die Formeln etwas genauer, so sieht man bald, dass sie trotz ihrer anscheinenden Verschiedenheit ganz identisch sind, ganz dieselben Bezeichnungen eines und desselben analytischen Verhaltnisses, das sich aus der Vergleichung des magister matheseos mit der Binomialformel ergibt.[828] Wer also die eine Formel hatte, besass unmittelbar auch die andere. Es ist demnach vollkommen unmöglich, dass Pythagoras nur die eine und nicht auch zugleich die andere sollte gefunden haben. Die Ueberlieferung in der uns vorliegenden Form entstand offenbar dadurch, dass man, wie es die stehende Gewohnheit der späteren literärischen Auszügler ist, ohne sich viel um den inneren Zusammenhang zu kümmern, die Urheberschaft einer Lehre, eines mathematischen oder philosophischen Satzes Dem beilegte, bei welchem man sie zuerst vorgetragen oder erwahnt fand. Wie dem aber auch sei, so springt der Zusammenhang beider Nachrichten, der obigen vom magister matheseos, und dieser letzten von den rationalen rechtwinkligen Dreiecken auf der Stelle

in die Augen, beide ergänzen sich gegenseitig, und sind ganz wesentlich zu einander gehörige Glieder einer einzigen, in sich aufs Engste zusammenhängenden, sowohl geometrischen, als arithmetischen Theorie über die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks, d. h. eine Lehre, welche die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks sowohl ihren Raum-, als ihren Zahlen-Verhaltnissen nach ausführlich darstellt. Die genauere Untersuchung zeigt nun nicht allein, dass Pythagoras diese Lehre den überlieferten Formeln gemäss schon in einer grossen Entwicklung besass, sondern auch, was im höchsten Grade überraschend ist, dass diese Lehre der Ausgangs- und Mittelpunkt für eine ganze ausgedehnte Reihe zahlentheoretischer Sätze war, von denen uns in den alten Nachrichten mannigfache Bruchstücke überliefert werden, die aber bisher eine unverständliche wüste Masse bildeten und erst jetzt durch ihre gemeinschaftliche Beziehung auf diese Lehre vom rechtwinkligen Dreiecke als Theile einer und derselben allgemeinen Theorie Zusammenhang und Licht empfangen. Zur Nachweisung dieses Sachverhaltes müssen wir also so weit in's Einzelne gehen, als es die Zwecke unserer Darstellung nöthig machen.

Da die Formel des Pythagoras auf streng mathematischem Wege gefunden ist, so fügt sie sich natürlich auch unserer Zeichensprache; denn wenn auch die Alten diese nicht hatten, so konnten sie doch, wie sich von selbst begreift, keine anderen mathematischen Schlussfolgerungen machen als wir auch, und es wäre ein grobes Vorurtheil, sich einzubilden, die Alten stünden wegen Ermanglung dieses Hülfsmittels an Schärfe des mathematischen Denkens hinter uns zurück. In unserer Weise also dargestellt, und die kleinere Kathete, die Basis, mit b, die grössere Kathete, cathetus κατ' ἐξοχήν, mit c, die Hypotenuse mit h bezeichnet, lautet die Formel so:

b, die Basis, jede beliebige ungerade Zahl, = n;
im angegebenen Zahlenbeispiel 3;

c, die Kathete, $= \frac{b^2-1}{2}$, im Zahlenbeispiel

$$\frac{3^2-1}{2} = \frac{8}{2} = 4;$$

h, die Hypotenuse, $= \frac{b^2+1}{2}$, im Zahlenbeispiel

$$\frac{3^2+1}{2} = \frac{10}{2} = 5.$$

d. h. also: $b^2 + \left(\frac{b^2-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{b^2+1}{2}\right)^2$,

und in Zahlen $3^2 + 4^2 = 5^2$.

In weiteren Zahlen ausgeführt:

b = 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 19
c = 4, 12, 24, 40, 60, 84, 112, 144, 180
h = 5, 13, 25; 41, 61, 85, 113, 145, 181.

Die dem Plato oder Archytas zugeschriebene Formel, die von der Kathete ausgeht, lautet:

c, die Kathete, jede beliebige gerade Zahl, = 2b, denn jede gerade Zahl ist aus 2 gleichen, geraden oder ungeraden Hälften zusammengesetzt, im Zahlenbeispiel 4 aus 2.2.

h, die Hypotenuse, $= b^2 + 1$, im Zahlenbeispiel: $2^2 + 1 = 5$

b, die Basis, $= b^2 - 1$, im Zahlenbeispiel: $2^2 - 1 = 3$;

d. h. also: $2b^2 + (b^2-1)^2 = (b^2+1)^2$; in Zahlen

$$(2.2)^2 + (2^2-1)^2 = (2^2+1)^2; \text{ oder } 4^2 + 3^2 = 5^2.$$

In weiterer Zahlenausführung:

c = 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18, 20
h = 5, 10, 17, 26, 37, 50, 65, 82, 101
b = 3, 8, 15, 24, 35, 48, 63, 80, 99.

Nun sieht man aber aus der blosen Nebeneinanderstellung beider Formeln

bas = b; $h = \frac{b^2+1}{2}$; $c = \frac{b^2-1}{2}$; oder

c = 2b; $h = b^2 + 1$; bas $= b^2 - 1$;

dass sie beide ganz identisch sind, und dass in der zweiten die Glieder durchgängig nur mit 2 multiplicirt sind. Diese zweite Formel, die für die Geraden, enthält daher auch in der Hälfte ihrer Glieder geradezu die Verdopplung der ersten Formel, der für die Ungeraden:

$2b = 2.3 = 6$, die Basis; $b^2 - 1, = 3^2 - 1, = 8, = c$ die Kathete; und $b^2 + 1, = 3^2 + 1 = 10, = h$, die Hypotenuse.

In Zahlen:				
$b =$	6,	10,	14,	18,
$h =$	10,	26,	50,	82,
$c =$	8,	24,	48,	80.

Der ganze Unterschied zwischen dieser letzteren und der vorhergehenden Formel besteht in weiter Nichts, als in einer Lagen-Veränderung der Dreiecksseiten, indem nach den Zahlen dieser letzteren Reihe die kleinere Seite zur Kathete und die grössere zur Basis wird, während die Zahlen in der vorhergehenden die kleinere Seite zur Basis und die grössere zur Kathete machen; so nämlich:



Die Rück-Auflösung beider Formeln führt aber auch ganz einfach auf den Ausgangspunkt, aus welchem Pythagoras sie entwickelte.

In der ersten Formel ist $\frac{3^2-1}{2} = 4, = c$; also $b^2 - 1 = 3^2 - 1 = 2 . 4 = 2 . c$; $b^2 = 3^2 = 1 + 2 . 4 = 1 + 2 . c$. Das etwas schärfere Auge eines Sachverständigen wird aber hier sogleich die Reste einer Binomialformel erkennen: $b^2 = a^2 + 2ac$, indem $a = 1$ und $c = 4$ gesetzt ist; in Zahlen: $3^2 = 1^2 + 2(1 \times 4)$. Man braucht also diese Reste nur zu ergänzen, um die Verfahrungsweise des Pythagoras vollständig vor Augen zu haben:

$$c^2 + b^2 = a^2 + 2ac + c^2$$
$$4^2 + 3^2 = 1^2 + 2(1 . 4) + 4^2.$$

In beiden Reihen die identischen Glieder der Gleichung gegen einander aufgehoben:

$$c^2 + b^2 = a^2 + 2\,ac + c^2$$
$$4^2 + 3^2 = 1^2 + 2\,(1\,.\,4) + 4^2,$$

gibt die obigen Reste: $b^2 = a^2 + 2\,ac$

$$3^2 = 1^2 + 2\,(1\,.\,4), \; = 1 + 2\,.\,4,$$

welche dann mit den in der Natur der Gleichung gelegenen Umformungen genau zur Formel des Pythagoras führen:

$$\frac{b^2 - a^2}{2\,a} = c, \text{ d. h. } a = 1 \text{ gesetzt: } \frac{b^2 - 1}{2};$$

in Zahlen: $3^2 - 1^2 = 2\,.\,(1\,.\,4)$, d. h. $3^2 - 1 = 2\,.\,4$, und endlich $\frac{3^2 - 1}{2} = 4$.

Ganz allgemein lautet die Formel:

$$b^2 + \left(\frac{b^2 - a^2}{2\,a}\right)^2 = \left(\frac{b^2 + a^2}{2\,a}\right)^2;$$

$$\text{oder } (ab)^2 + \left(\frac{b^2 - a^2}{2}\right)^2 = \left(\frac{b^2 + a^2}{2}\right)^2;$$

$$\text{oder: } (2\,ab)^2 + (b^2 - a^2)^2 = (b^2 + a^2)^2.$$

Pythagoras fand also seine Formel so, dass er die Seitenzahlen des rechtwinkligen Dreiecks $3^2 + 4^2 = 5^2$, $b^2 + c^2 = h^2$, mit der Binomialformel $a^2 + 2\,ab + b^2 = (a + b)^2$ verglich, aus dieser Vergleichung schloss, dass h^2, 5^2 eine zweitheilige Zahl seyn müsse, zusammengesetzt aus einem der Glieder b oder c, 3 oder 4, und einer zweiten Zahl a, 1 oder 2, und daraus folgerte: $b^2 + c^2 = (b + a)^2$ oder $(c + a)^2$; in Zahlen: $3^2 + 4^2 = (3 + 2)^2$ oder $(4 + 1)^2$. Indem er nun dies letzte Glied in unserer Formel $(c + a)^2$, d. h. $(4 + 1)^2$, entwickelte, erhielt er die obige Gleichung $4^2 + 3^2 = 1^2 + 2\,(1\,.\,4) + 4^2$, oder: $3^2 = 1^2 + 2\,(1\,.\,4)$; und ersah daraus, dass in der Gleichung für's rechtwinklige Dreieck eine der Quadratzahlen, $b^2 = 3^2$, aus einer kleinern Quadratzahl a^2 und einer Flächenzahl, einem **Gnomon**: $2\,ab$,

zusammengesetzt sey, d. h. aus einer Flächenzahl, die sich um 2 Seiten des Quadrates in Gestalt eines Winkelmaasses, Gnomons,



in wachsenden ungeraden Summenzahlen $(2+1)a+(2+3)a+(2+5)a$ etc. herumlegt, bis diese Summen zusammen dem Produkte $2ab$ gleich werden, hier für $a=1$ also: $(2+1)1+(2+3)1=8\times 1=2\,(1.4)$; so dass demnach in den Quadratzahlen des rechtwinkligen Dreiecks $b^2+c^2=h^2$ nur ein verkürzter Ausdruck für die Binomial-Formel: $a^2+2ab+b^2=(a+b)^2$ versteckt sei. Diese einfache Entdeckung, mit den aus den verschiedenen Zahlenwerthen für die Dreiecksseiten entstehenden Zahlenreihen und ihren Gesetzen, war nun der fruchtbare Quell aller seiner weiteren zahlentheoretischen Untersuchungen.

Der nächste Theil der Formel, der Werth für die Hypotenuse, ergibt sich eben so leicht. Wenn h ein Binom $=a+c$ ist, c aber $=\frac{b^2-a^2}{2a}$, so brauchte er diesen Werth für c nur in $a+c$ einzufügen und erhielt: $h=a+\frac{b^2-a^2}{2a}$, $=\frac{2a^2+b^2-a^2}{2a}=\frac{b^2+2a^2-a^2}{2a}=\frac{b^2+a^2}{2a}$, oder, wenn $a=1$: $\frac{b^2+1}{2}$; in Zahlen: $\frac{3^2+1}{2}=5$. Ganz auf demselben Wege und durch dieselbe Verfahrungsweise ist aber auch die zweite, dem Plato oder Archytas zugeschriebene Formel entstanden, da sie mit der ersten, wie wir gesehen haben, ganz identisch ist. Dass aber Pythagoras mit den Operationen der Gleichungen, den eigentlichen algebraischen Operationen, schon vertraut war, werden wir weiter unten noch genauer sehen.

Die oben aufgestellten Sätze bestätigen sich also vollkommen. Mit der Grundlegung einer geometrischen und arithmetischen Theorie der rechtwinkligen Dreiecke beschäftigte sich Pythagoras, und für diese Theorie gaben offenbar die Eigenschaften des einfachsten rechtwinkligen Dreiecks mit den Seitenzahlen 3, 4, 5 und der Flächenzahl 6 den Ausgangspunkt; dieses Dreieck diente als Schema für die Formeln, indem die ganze Schlussfolgerung zu deren Bildung dasselbe immer vor Augen hatte, während es selbst nicht weiter hergeleitet wird, also offenbar dem Pythagoras als etwas schon Ueberliefertes bekannt war. Eben so ergibt sich, dass mit der einen dieser Formeln unmittelbar auch die andere zugleich gegeben war, dass also Pythagoras nothwendig alle beide gekannt haben muss.

Nun sind diese Formeln in der Weise, wie Pythagoras sie aufstellte, d. h. dadurch, dass er dem ihm zunächst vorschwebenden Beispiele des einfachsten rechtwinkligen Dreiecks gemäss $a = 1$ annahm, allerdings nicht vollständig; denn die ursprüngliche allgemeinere Formel

$$\text{num. impar.} = b;\ \frac{b^2 - a^2}{2a} = c, \text{ und } \frac{b^2 + a^2}{2a} = h,$$

oder die ganze Reihe mit $2a$ multiplicirt, um die aus dieser Form entstehenden Brüche wegzuschaffen:

$2ab$, jetzt als gerade Zahl Ausdruck für die Kathete,
$b^2 - a^2$, jetzt Ausdruck für die Basis, und
$b^2 + a^2$ Ausdruck für die Hypotenuse,

umfasst noch eine bei den höher steigenden Zahlen immer wachsende Menge von anderen Zahlenverhältnissen, indem a successive $=$ seyn kann: $n - 1,\ n - 2,\ n - 3 \ldots .\ 3, 2, 1$ von welchen Fällen allen Pythagoras nur den letzten $a = 1$ in seiner Formel berücksichtigt. Dies ist nun eine wirkliche Beschränkung der Formel, und was man zur Entschuldigung angeführt hat, wie z. B. Kästner in seiner Analysis endlicher Grössen, „dass die übrigen Fälle nur

Vielfache solcher Zahlen seyen, die in den pythagoreischen Reihen vorkommen, und dass diese Vielfache auch in den Reihen selbst vorkommen müssten, wenn man solche nur weit genug fortsetze," das ist keineswegs stichhaltig. Denn die allgemeinere Formel gibt allerdings Zahlenverhältnisse, welche die pythagoreische nicht enthält, wie z. B. neben 16, 65, 63 auch noch 16, 34, 30; neben 20, 101, 99 auch noch 20, 52, 48; neben 24, 145, 143 auch 24, 32, 40 und 24, 70, 74. Und wenn auch diese angeführten Beispiele nur Vielfache pythagoreischer Zahlen sind, so bietet sie auch noch zahlreiche andere dar, die es nicht sind, wie z. B.: 20, 29, 21; 33, 65, 56; 28, 53, 45; 39, 89, 80; 48, 73, 55 etc. Diese Beschränkung, welche Pythagoras seiner Formel auferlegte, indem er $a = 1$ setzte, ist daher für den ersten Anblick höchst befremdend, und scheint ganz unerklärlich. Sie ist es aber nicht, sondern erhält Sinn und Verstand ganz einfach dadurch, dass nur in dieser Beschränkung:

n. imp. $= b$; $\frac{b^2 + 1}{2} = h$; $\frac{b^2 - 1}{2} = c$ (für die Ungeraden), und

$c = 2b$; $b^2 + 1 = h$; $b^2 - 1 =$ basis (für die Geraden),

die durch die Formel gebildeten Zahlen sich in ihrer Aufeinanderfolge an die natürliche Zahlenreihe anschliessen:

3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10,
5, 5, 13, 10, 25, 17, 40, 26,
4, 3, 12, 8, 24, 15, 41, 24;

während die allgemeine Formel

$$c = 2ab;\ b^2 + a^2 = h;\ b^2 - a^2 = \text{basis}$$

je nach den verschiedenen Werthen von a die verschiedenartigsten unregelmässig aufeinanderfolgenden Zahlenreihen darbietet. Also auch in der Wahl dieser beschränkten Form zeigt sich Absicht und Plan, und Pythagoras erscheint gar nicht als ein durch den glücklichen Zufall begünstigter

Finder, sondern als ein nach bewussten Zwecken anordnender wissenschaftlicher Denker.

Nun ist aber auch noch eine andere, auf dieselben Sätze der Zahlentheorie gegründete Formel bei Euklid[828] erhalten, die, so knapp und unentwickelt sie auch dort vorgetragen wird, doch wirklich ganz vollständig ist, und nicht blos die in der pythagoreischen Formel gegebenen, sondern auch von ihr übergangenen Zahlenreihen enthält. Sie ist, genauer untersucht, sehr geeignet, eine Vorstellung von dem Detail der Zahlenverhältnisse zu gewähren, welche die Zahlentheorie zu einem Lieblingsgegenstande des Pythagoras und so vieler ausgezeichneter Mathematiker der pythagoreischen Schule machte. Man nehme, sagt Euklid, zwei ungleich grosse Zahlen, die beide gerade oder ungerade sind, damit die Differenz halbirt werden kann, also $\frac{z-x}{2}$; zugleich aber seyen x und z auch ähnliche Flächen- oder Quadratzahlen, d. h. Flächenzahlen, wie z. B. 8 und 2, d. h. 4 . 2 und 2 . 1, oder 9 und 1, d. h. 3 . 3 und 1 . 1, deren Seiten zu einander in geometrischer Proportion stehen: $4:2 = 2:1$, $3:3 = 1:1$, und die also auch zwischen sich eine mittlere Proportionalzahl haben: $z:y = y:x$, $8:4 = 4:2$, $9:3 = 3:1$, damit die beiden Flächenzahlen mit einander multiplicirt eine Quadratzahl bilden: $z \, . \, x = y^2$, $8 \, . \, 2 = 4^2$, $9 \, . \, 1 = 3^2$. Dann ist

$$z \, . \, x + \left(\frac{z-x}{2}\right)^2 = \left(x + \frac{z-x}{2}\right)^2, \text{ d. h. } = \left(\frac{z+x}{2}\right)^2$$

Nehmen wir also Quadratzahlen, die in zwei solche Faktoren zerlegt werden können, dass diese mit der Wurzel die verlangte geometrische Proportion bilden, und beide gleichartig, d. h. beide entweder gerade oder ungerade sind, als z. B.:

3^2 in 9 . 1, denn $9:3 = 3:1$

4^2 in 8 . 2; denn $8:4 = 4:2$; 16 . 1 würden ungleichartige Zahlen seyn, deren Differenz nicht durch 2 theilbar wäre,

5^2 in 25.1; denn $25:5=5:1$
6^2 in 18.2; $18:6=6:2$
7^2 in 49.1
8^2 in 32.2 und 16.4; $32:8=8:2$; $16:8=8:4$
9^2 in 81.1 und 27.3
10^2 in 50.2.

Unsere Formel $z.x + \left(\frac{z-x}{2}\right)^2 = \left(\frac{z+x}{2}\right)^2$ in Zahlen übertragen lautet also:

$$9.1 + \left(\frac{9-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{9+1}{2}\right)^2,$$

d. h. $3^2 + 4^2 = 5^2$

$$8.2 + \left(\frac{8-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{8+2}{2}\right)^2,$$

d. h. $4^2 + 3^2 = 5^2$

$$25.1 + \left(\frac{25-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{25+1}{2}\right)^2,$$

d. h. $5^2 + 12^2 = 13^2$

$$18.2 + \left(\frac{18-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{18+2}{2}\right)^2,$$

d. h. $6^2 + 8^2 = 10^2$

$$49.1 + \left(\frac{49-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{49+1}{2}\right)^2,$$

d. h. $7^2 + 24^2 = 25^2$

$$32.2 + \left(\frac{32-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{32+2}{2}\right)^2,$$

d. h. $8^2 + 15^2 = 17^2$. Oder:

$$16.4 + \left(\frac{16-4}{2}\right)^2 = \left(\frac{16+4}{2}\right)^2,$$

d. h. $8^2 + 6^2 = 10^2$

$$81.1 + \left(\frac{81-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{81+1}{2}\right)^2,$$

d. h. $9^2 + 40^2 = 41^2$. Oder:

$$27 \cdot 3 + \left(\frac{27-3}{2}\right)^2 = \left(\frac{27+3}{2}\right)^2,$$

d. h. $9^2 + 12^2 = 15^2$

$$50 \cdot 2 + \left(\frac{50-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{50+2}{2}\right)^2,$$

d. h. $10^2 + 24^2 = 26^2$, etc.

Man sieht, dass die Formel durch eine Faktoren-Zerlegung der Quadratzahlen ganz dasselbe leistet, wie die pythagoreische Formel, d. h. dass sie gleich dieser die Seiten des rationalen rechtwinkligen Dreiecks nach der Reihenfolge der natürlichen Zahlen entwickelt, dass sie die pythagoreische Formel in ihren beiden Gestalten:

$$b^2 + \left(\frac{b^2-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{b^2+1}{2}\right)^2 \text{ und}$$

$$(2n)^2 + (n^2-1)^2 = (n^2+1)^2$$

geradezu in sich schliesst, z. B.:

$$9 \cdot 1 + \left(\frac{9-1}{2}\right)^2 = \left(\frac{9+1}{2}\right)^2;\ 8 \cdot 2 + \left(\frac{8-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{8+2}{2}\right)^2,$$

dass sie aber dabei auch die von der pythagoreischen Formel ausgeschlossenen Zahlenreihen enthält; nicht blos die Vielfachen von b, $\frac{b-1}{2}$, $\frac{b+1}{2}$ und $2 \cdot n$, $n-1$, $n+1$, sondern auch die bei der Faktoren-Zerlegung zum Vorschein kommenden neuen Reihen, die unter sich relative Primzahlen sind, wie z. B.:

$$49 \cdot 9 + \left(\frac{49-9}{2}\right)^2 = \left(\frac{49+9}{2}\right)^2,$$

d. h. $21^2 + 20^2 = 29^2$

$$98 \cdot 32 + \left(\frac{98-32}{2}\right)^2 = \left(\frac{98+32}{2}\right)^2,$$

d. h. $56^2 + 33^2 = 65^2$

$$81 \cdot 25 + \left(\frac{81-25}{2}\right)^2 = \left(\frac{81+25}{2}\right)^2,$$

d. h. $45^2 + 28^2 = 53^2$

$$128 \cdot 50 + \left(\frac{128 - 50}{2}\right)^2 = \left(\frac{128 + 50}{2}\right)^2,$$

d. h. $80^2 + 39^2 = 89^2$

$$121 \cdot 25 + \left(\frac{121 - 25}{2}\right)^2 = \left(\frac{121 + 25}{2}\right)^2,$$

d. h. $55^2 + 48^2 = 73^2$.

Auf diese Weise erhalten die einzelnen Glieder der rationalen Dreieckszahlen, die in ihrer nackten Zahlenform: 3, 4, 5; 5, 12, 13; 8, 15, 17, so zusammenhangslos erscheinen, eine gemeinsame Ableitung und Einheit und das ganze innere Zahlengewebe der rationalen Dreiecksseiten wird in wahrhaft bewundernswürdiger Art vor dem Auge aufgedeckt und blossgelegt.

Verfolgt man die Zahlenreihen noch weiter, so tritt auch die innere Gesetzmässigkeit in ihrem Baue aufs Ueberraschendste hervor, und es lohnt der Mühe, dieser weiteren Betrachtung noch einige Aufmerksamkeit zu schenken, weil sie auf den Ausgangspunkt und das Fundament der ganzen pythagoreischen Zahlentheorie hinführt. Beginnen wir also mit dem kleinsten Quadrate, das in den Reihen vorkommt, und lassen wir uns von dem in der Faktoren-Zerlegung hervortretenden Zahlenzusammenhang leiten:

$$1 \cdot 9 + \left(\frac{9 - 1}{2}\right)^2 = \left(\frac{9 + 1}{2}\right)^2;$$

d. h. $3^2 + \mathbf{4}^2 = 5^2$; aber $1 \cdot 9 = \mathbf{1}^2 \cdot \mathbf{3}^2$

$$9 \cdot 25 + \left(\frac{25 - 9}{2}\right)^2 = \left(\frac{25 + 9}{2}\right)^2;$$

d. h. $15^2 + \mathbf{8}^2 = 17^2$; aber $9 \cdot 25 = \mathbf{3}^2 \cdot \mathbf{5}^2$

$$25 \cdot 49 + \left(\frac{49 - 25}{2}\right)^2 = \left(\frac{49 + 25}{2}\right)^2;$$

d. h. $35^2 + \mathbf{12}^2 = 37^2$; aber $25 \cdot 49 = \mathbf{5}^2 \cdot \mathbf{7}^2$

$$49 \cdot 81 + \left(\frac{81 - 49}{2}\right)^2 = \left(\frac{81 + 49}{2}\right)^2;$$

d. h. $63^2 + \mathbf{16}^2 = 65^2$; aber $49 \cdot 81 = \mathbf{7}^2 \cdot \mathbf{9}^2$

$$81 \cdot 121 + \left(\frac{121 - 81}{2}\right)^2 = \left(\frac{121 + 81}{2}\right)^2;$$

d. h. $99^2 + \mathbf{20}^2 = 101^2$; aber $81 \cdot 121 = \mathbf{9}^2 \cdot \mathbf{11}^2$.

$$121 \cdot 169 + \left(\frac{169 - 121}{2}\right)^2 = \left(\frac{169 + 121}{2}\right)^2;$$

d. h. $143^2 + \mathbf{24}^2 = 145^2$; aber $121 \cdot 169 = \mathbf{11}^2 \cdot \mathbf{13}^2$.

Die Faktoren, in welche hier die Quadratzahl der ersten Kathete zerlegt wird, sind selber wieder lauter Quadratzahlen: $1^2 \cdot 3^2$, $3^2 \cdot 5^2$, $5^2 \cdot 7^2$ etc., und zwar die Quadratzahlen der Ungeraden in der natürlichen Reihenfolge der Zahlen. An sie schliesst sich eine zweite Faktorenreihe, ebenfalls aus lauter Quadratzahlen bestehend, aber aus den Quadraten der Geraden; ebenfalls nach der natürlichen Reihenfolge der Zahlen:

$$4 \cdot 16 + \left(\frac{16 - 4}{2}\right)^2 = \left(\frac{16 + 4}{2}\right)^2;$$

d. h. $8^2 + \mathbf{6}^2 = 10^2$; aber $4 \cdot 16 = \mathbf{2}^2 \cdot \mathbf{4}^2$

$$16 \cdot 36 + \left(\frac{36 - 16}{2}\right)^2 = \left(\frac{36 + 16}{2}\right)^2;$$

d. h. $24^2 + \mathbf{10}^2 = 26^2$; aber $16 \cdot 36 = \mathbf{4}^2 \cdot \mathbf{6}^2$

$$36 \cdot 64 + \left(\frac{64 - 36}{2}\right)^2 = \left(\frac{64 + 36}{2}\right)^2;$$

d. h. $48^2 + \mathbf{14}^2 = 50^2$; aber $36 \cdot 64 = \mathbf{6}^2 \cdot \mathbf{8}^2$

$$64 \cdot 100 + \left(\frac{100 - 64}{2}\right)^2 = \left(\frac{100 + 64}{2}\right)^2;$$

d. h. $80^2 + \mathbf{18}^2 = 82^2$; aber $64 \cdot 100 = \mathbf{8}^2 \cdot \mathbf{10}^2$

$$100 \cdot 144 + \left(\frac{144 - 100}{2}\right)^2 = \left(\frac{144 + 100}{2}\right)^2;$$

d. h. $120^2 + \mathbf{22}^2 = 122^2$; aber $100 \cdot 144 = \mathbf{10}^2 \cdot \mathbf{12}^2$

Wie man sieht, entsprechen beide Reihen sich einander ergänzend denen der sogenannten platonischen Formel, und gewähren die erstere die Reihen: 4, 3, 5; 8, 15, 17; 12, 35, 37 etc., die letztere die Reihen: 6, 8, 10; 10, 24, 26;

14, 48, 50 u. s. w. Beide Reihen, mit einander verbunden, stellen die rationalen Dreiecksseiten dar, die sich mit ihren Werthen für die eine der Katheten an die Geraden der natürlichen Zahlenreihe anschliessen: 4, 3, 5; 6, 8, 10; 8, 15, 17; 10, 24, 26; 12, 35, 37; 14, 48, 50 etc.

Diesen aus blossen quadratzahligen Faktoren bestehenden Reihen, welche den Geraden der natürlichen Zahlenreihe folgen, schliesst sich nun eine andere an, in der die eine der beiden Katheten die Werthe aller Ungeraden annimmt, und die natürliche Zahlenreihe für die Kathete somit vervollständigt:

$$2 . 8 + \left(\frac{8 - 2}{2}\right)^2 = \left(\frac{8 + 2}{2}\right)^2;$$

d. h. $4^2 + 3^2 = 5^2$;

aber $2 . 8 = 2\,(1 \times 2)^2$, d. h. $2 . 1^2 \times 2 . 2^2$

$$8 . 18 + \left(\frac{18 - 8}{2}\right)^2 = \left(\frac{18 + 8}{2}\right)^2;$$

d. h. $12^2 + 5^2 = 13^2$;

aber $8 . 18 = 2\,(2 \times 3)^2$, d. h. $2 . 2^2 \times 2 . 3^2$

$$18 . 32 + \left(\frac{32 - 18}{2}\right)^2 = \left(\frac{32 + 18}{2}\right)^2;$$

d. h. $24^2 + 7^2 = 25^2$;

aber $18 . 32 = 2\,(3 \times 4)^2$, d. h. $2 . 3^2 \times 2 . 4^2$

$$32 . 50 + \left(\frac{50 - 32}{2}\right)^2 = \left(\frac{50 + 32}{2}\right)^2;$$

d. h. $40^2 + 9^2 = 41^2$;

aber $32 . 50 = 2\,(4 \times 5)^2$, d. h. $2 . 4 \times 2 . 5^2$

$$50 . 72 + \left(\frac{72 - 50}{2}\right)^2 = \left(\frac{72 + 50}{2}\right)^2;$$

d. h. $60^2 + 11^2 = 61^2$;

aber $50 . 72 = 2\,(5 \times 6)^2$ u. s. w.

$$72 . 98 + \left(\frac{98 - 72}{2}\right)^2 = \left(\frac{98 + 72}{2}\right)^2;$$

d. h. $84^2 + 13^2 = 85^2$;

aber $72 . 98 = 2\,(6 \times 7)^2$

$$98 \,.\, 128 + \left(\frac{128 - 98}{2}\right)^2 = \left(\frac{128 + 98}{2}\right)^2;$$

d. h. $112^2 + \mathbf{15}^2 = 113^2$;
aber $98 \,.\, 128 = 2\,(\mathbf{7} \times \mathbf{8})^2$

$$128 \,.\, 162 + \left(\frac{162 - 128}{2}\right)^2 = \left(\frac{162 + 128}{2}\right)^2;$$

d. h. $144^2 + 17^2 = 145^2$;
aber $128 \,.\, 162 = 2\,(\mathbf{8} \times \mathbf{9})^2$

$$162 \,.\, 200 + \left(\frac{200 - 162}{2}\right)^2 = \left(\frac{200 + 162}{2}\right)^2;$$

d. h. $180^2 + \mathbf{19}^2 = 181^2$;
aber $162 \,.\, 200 = 2\,(\mathbf{9} \times \mathbf{10})^2$

$$200 \,.\, 242 + \left(\frac{242 - 200}{2}\right)^2 = \left(\frac{242 + 200}{2}\right)^2;$$

d. h. $220^2 + \mathbf{21}^2 = 221^2$;
aber $200 \,.\, 242 = 2\,(\mathbf{10} \times \mathbf{11})^2$

$$242 \,.\, 286 + \left(\frac{286 - 242}{2}\right)^2 = \left(\frac{286 + 242}{2}\right)^2;$$

d. h. $264^2 + \mathbf{23}^2 = 265^2$;
aber $242 \,.\, 286 = 2\,(\mathbf{11} \times \mathbf{12})^2$

Bei dieser letzteren Reihe stellt sich nun heraus, dass die Faktoren der zerlegten Quadratzahlen verdoppelte Quadrate der in der natürlichen Zahlenreihe auf einander folgenden Geraden und Ungeraden sind, also aus Geraden und Ungeraden gemischt, während die Faktoren der vorhergehenden Reihen Quadrate von lauter Geraden, oder lauter Ungeraden waren. Die Alten nannten die Produkte dieser in der natürlichen Zahlenreihe unmittelbar auf einander folgenden Geraden und Ungeraden: „die um Eins verschiedenen,“ oder die „Ungleichgrossen“ (ἑτερομήκεις), weil sie als Flächenzahlen durch Parallelogramme von ungleichen, durch Eins verschiedenen Seiten dargestellt werden, während die ursprünglichen und reinen Quadratzahlen, die nur aus gleichartigen Faktoren: 2 . 2, 3 . 3, 4 . 4 etc., bestehen,

vollkommen gleichseitige Vierecke bilden und desshalb „gleichgrosse“ (ταυτομήκεις) heissen. In dieser letzten Reihe bestehen also die, die Formel bestimmenden, Faktoren aus Quadraten „um Eins verschiedener Zahlen“ (ἑτερομήκεις). Nun ist aber diese letztere Reihe für sich allein gerade so gross, als die beiden andern vorhergehenden zusammen, denn diese umfassen zusammen die Geraden der natürlichen Zahlenreihen (in unseren Reihen von 4 — 24); die letztere dagegen für sich allein alle Ungeraden (in unseren Reihen von 3 — 23). Geradezu die Hälfte aller Dreieckszahlen wird also durch Ungleichgrosse, Heteromekeis gebildet, indem sich die maassgebenden Quadrate als Quadrate der verdoppelten Heteromekeis-Reihe herausstellen.

4 = 2 . **1** . **2** = 2 . **2**
12 = 2 . **2** . **3** = 2 . **6**
24 = 2 . **3** . **4** = 2 . **12**
40 = 2 . **4** . **5** = 2 . **20**

und so fort 2 . **30**; 2 . **42**; 2 . **56**; 2 . **72**; 2 . **90** etc.

Und nun begreift sich auf Einmal, warum in den Zahlen-Untersuchungen der Pythagoreer die Heteromekeis eine so bedeutende Rolle spielen, dass in der sogenannten pythagoreischen Kategorientafel bei Aristoteles (metaphys. l. I, c. 5) Quadratzahlen oder gleich grosse Flächenzahlen und ungleich grosse (τετράγωνοι, ταυτομήκεις, und ἑτερομήκεις), gerade so wie Gerade und Ungerade (ἄρτιοι und περιττοί), als zwei grosse Haupt-Abtheilungen, zwei Hauptmassen der Zahlen, einander gegenübergestellt werden. Diese Notiz, bei Aristoteles in dem Zusammenhang der ganzen Stelle nur flüchtig und ohne weitere Erklärung hingeworfen, wie so viele Citate bei Aristoteles, ist trotz ihrer Kargheit für unsern Gegenstand kostbar, weil sie uns beweist, dass die Untersuchungen, die uns hier beschäftigen, schon in der ältesten pythagoreischen Schule betrieben wurden, und dass also auch

diese Euklidische Formel, in der die Heteromekeis eine so bedeutende Stelle einnahmen, der alten pythagoreischen Schule wohl bekannt war.

Die Zahlenreihen dieser Formeln für die Seiten der rationalen rechtwinkligen Dreiecke sind es nun, welche jene zahlentheoretischen Untersuchungen des Pythagoras und seiner Schule veranlassten, von denen uns die alten Berichterstatter eine sehr ausgedehnte Reihe von Notizen erhalten haben. In diesen weiter ausgeführten Zahlenreihen lag ein fast unerschöpflicher Stoff für die Auffindung der allgemeinsten und weitreichendsten Zahlenverhältnisse und ihrer Gesetze vor, und alle die einzelnen Nachrichten, die uns von der pythagoreischen Zahlenlehre noch erhalten sind, lassen sich mit der grössten Leichtigkeit an diese Untersuchungen über die Reihen der rationalen Dreiecksseiten anknüpfen und von ihnen aus herleiten. Die verschiedenen Formen des Binomialsatzes für $(a + b)(a + b)$ und $(a + b)(a - b)$, und die Lehre von den Gnomonen, die Lehre von den Zahlen-Arten überhaupt: den Linearzahlen, Flächenzahlen, Körperzahlen, den Primzahlen und den zusammengesetzten Zahlen, den Primzahlen unter sich, den Geraden und Ungeraden, den Gerademal-Geraden und Gerademal-Ungeraden, — die Lehren von den Quadratzahlen und Potenzen, von den figurirten Zahlen: den Dreiecks-, Vierecks-, Fünfecks, den Polygonal-Zahlen überhaupt, die hieran sich knüpfende nah verwandte Lehre von den Potenzen überhaupt, und namentlich die Lehre von unserm Zahlensystem als einer Potenzen-Reihe nach Zehn, die den alten Pythagoreern ausdrücklichen Nachrichten zu Folge ebenfalls wohl bekannt war, — die Lehre von den Wurzeln und Zahlenfaktoren, vom Wurzel-Ausziehen und der Faktorenzerlegung, von den reinen Quadratzahlen und ungleichen Flächenzahlen (ταυτομήκεις und ἑτερομήκεις), — die Grundlehren der Analytik: das Auffinden von Unbekannten (ἀορίστοις) durch Schlüsse aus den Zahlenverhältnissen der bekannten Zahlen (der ὡρισ-

μένοι), die Verwandlung von Summen und Differenzen in Multiplikationszahlen, und von diesen umgekehrt in Summen und Differenzen, — wie Quadratzahlen beschaffen seyn müssen, um wieder andere Quadratzahlen als Summen und Differenzen hervorzubringen, — diese ganze reiche Zahl von Sätzen und Lehren hängen also mit der Zahlendarstellung dieser Formeln aufs Engste zusammen, entwickeln sich entweder aus diesen Zahlenreihen, oder sind ihre unmittelbaren Konsequenzen, oder werden bei der Bildung der Formeln angewandt.

Auf diese Weise gewährt die genauere Untersuchung dieser Formeln den abgerissenen und todten Notizen der späteren Auszügler mit einem Male Leben und inneren Zusammenhang, und verschafft uns eine bisher ganz vermisste klare und lebendige Vorstellung von diesen Inkunabeln der griechischen Mathematik; durch sie können wir die gewöhnlich über diesen Gegenstand in den Köpfen befindliche Leere mit etwas Realem ausfüllen.

Und nun lässt sich auch über den Weg, der zu dieser Formel führte, ohne grosse Schwierigkeit ein genügender Aufschluss geben, und so auch noch das letzte etwanige Dunkel verscheuchen.

Die Herleitung der Formel, obgleich sie auf den ersten Anblick überraschend und räthselhaft genug erscheint, ist doch ausserordentlich einfach und zeugt von dem durchdringenden Scharfsinn ihres Entdeckers. Sie geht ebenfalls von der Vergleichung des magister matheseos mit dem Binomialsatze aus. Zunächst schliesst sie aus $b^2 + c^2 = h^2$: also ist $c^2 = h^2 - b^2$. Nun ist aber aus dem Binomialsatze bekannt, dass nur die Multiplikation einer Summe mit einer Differenz ein Produkt von der Form $h^2 - b^2$ hervorbringt; c^2 also $= (h + b)(h - b)$. Dieses fundamentale Zahlenverhältniss, das aus der Multiplikation zweier Zahlen-Aggregate (eine Summe und einer Differenz) ein Aggregat (einer Differenz) zweier Multiplikationszahlen, zweier Quadrate, hervorbringt, ist

der einfache Schlüssel unserer Formel. Denn wenn $c^2 =$ ist $(h + b)(h - b)$, so braucht man demgemäss das Quadrat einer Dreiecksseite nur in zwei Faktoren zu zerlegen, von denen der eine die Summe, der andere die Differenz derselben zwei Grundzahlen ist. Alsdann sind auch schon gleich die Quadratzahlen der beiden anderen Dreiecksseiten mit bestimmt.

Um nämlich aus Summe und Differenz zweier Zahlen diese selbst zu finden, braucht man nur Summe und Differenz selbst wieder mit einander zu addiren und von einander zu subtrahiren und diese zweite Summe und Differenz zu halbiren. Denn in $(h + b) + (h - b)$ heben sich $+ b$ und $- b$ auf und $h + h$ bleiben übrig. Diese Summe also durch 2 dividirt: $\frac{h + h}{2}$ gibt h. In $(h+b) - (h-b) = (h + b - h + b)$ heben sich umgekehrt $+ h$ und $- h$ auf und $b + b$ bleiben übrig. Dieser Rest halbirt $\frac{b + b}{2}$ gibt dann b. Es ist also nur, wenn man blos ganze Zahlen und keine Brüche haben will, die von Euklid geforderte Vorsicht nöthig, zu beiden Faktoren gleichartige, d. h. entweder gerade oder ungerade Zahlen zu nehmen, damit sie sich ohne Bruch halbiren lassen. Die Zerlegung einer Quadratzahl in zwei Faktoren ist aber immer möglich, denn ist sie gerade, so lässt sie sich wenigstens in $2 \times n$ zerlegen, da jede gerade Zahl aus zwei gleichen Hälften besteht; und ist sie ungerade, so ist sie wenigstens in die Einheit und sich selbst zerlegbar, als hervorgegangen aus der Multiplikation ihrer selbst mit der Einheit: $9 = 9 \times 1$; $25 = 25 \times 1$. Diese beiden Faktoren genügen aber, wie wir gesehen haben, der Formel vollkommen.

In diesem ganzen Verfahren ist aber durchaus Nichts enthalten, was dem Pythagoras nicht beigelegt werden dürfte, da der Haupttheil des Verfahrens: die Bestimmung der beiden Unbekannten, durch Addition und Subtraktion eines Zahlen-Aggregates (einer Summe oder einer Diffe-

renz) ausdrücklich als altpythagoreisch bezeugt ist, indem schon von einem ältern Pythagoreer, und zwar von einem unmittelbaren Schüler des Pythagoras, dem Thymaridas, eine algebraische Formel, das sogenannte Epanthem des Thymaridas, überliefert wird,[834] welches dazu dient, eine beliebige Zahlenreihe von Unbekannten aus der Differenz ihrer Total- und Partial-Summen zu bestimmen: nach unserer heutigen Schreibweise in folgender Form:

$$\frac{(a+b)+(a+c)+(a+d)\ \ldots\ldots+(a+n-1)}{n-2}$$

$$-\frac{(a+b+c+d\ldots\ldots+(n-1)}{n-2}=x.$$

Die bekannten und unbekannten Grössen werden dabei mit ihrem noch später bei Diophant gebräuchlichen Namen der *ἀριθμοὶ ὡρισμένοι* und der *ἀόριστοι* ausdrücklich genannt, ganz so wie diese beiden Ausdrücke, — deren scharfbestimmte wissenschaftliche Bedeutung hierdurch also gegeben ist, — auch in der von Aristoteles (metaphys l. I.) überlieferten pythagoreischen Kategorientafel vorkommen. Dieses Epanthem des Thymaridas ist aber, wie man auf den ersten Blick sieht, Nichts als eine Erweiterung der bei unserer Formel angewandten Verfahrungsweise zur Bestimmung der Unbekannten. Durch dies ausdrücklich und wörtlich überlieferte Beispiel einer analytisch algebraischen Formel aus der älteren pythagoreischen Schule ist also auch das in der Euklidischen Formel angegebene Verfahren als pythagoreisch bestätigt und ausser allem Zweifel gestellt.

Die allgemeine Formel lautet demnach:

$$(h-b)(h+b)+\left[\frac{(h+b)-(h-b)}{2}\right]^2=$$

$$\left[\frac{(h+b)+(h-b)}{2}\right]^2,$$

In Zahlen:

$$(5-4)(5+4)+\left[\frac{(5+4)-(5-4)}{2}\right]^2=$$

$$\left[\frac{(5+4)+(5-4)}{2}\right]^2,$$

$$\text{d. h. } 1\times 9+\left(\frac{9-1}{2}\right)^2=\left(\frac{9+1}{2}\right)^2,$$

$$3^2+4^2=5^2,$$

$$(17-8)(17+8)+\left[\frac{(17+8)-(17-8)}{2}\right]^2=$$

$$\left[\frac{(17+8)+(17-8)}{2}\right]^2,$$

$$\text{d. h. } 9\times 25+\left(\frac{25-9}{2}\right)^2=\left(\frac{25+9}{2}\right)^2,$$

$$15^2+8^2=17^2.$$

Oder:

$$(5-3)(5+3)+\left[\frac{(5+3)-(5-3)}{2}\right]^2=$$

$$\left[\frac{(5+3)+(5-3)}{2}\right]^2,$$

$$\text{d. h. } 2\times 8+\left(\frac{8-2}{2}\right)^2=\left(\frac{8+2}{2}\right)^2,$$

$$4^2+3^2=5^2.$$

$$(13 - 5)(13 + 5) + \left[\frac{(13 + 5) - (13 - 5)}{2}\right]^2 =$$

$$\left[\frac{(13 + 5) + (13 - 5)}{2}\right],$$

$$\text{d. h. } 8 \times 18 + \left(\frac{18 - 8}{2}\right)^2 = \left(\frac{18 + 8}{2}\right)^2,$$

$$12^2 + 5^2 = 13^2.$$

Oder:

$$(10 - 6)(10 + 6) + \left[\frac{(10 + 6) - (10 - 6)}{2}\right]^2 =$$

$$\left[\frac{(10 + 6) + (10 - 6)}{2}\right]^2,$$

$$\text{d. h. } 4 \times 16 + \left(\frac{16 - 4}{2}\right)^2 = \left(\frac{16 + 4}{2}\right)^2,$$

$$8^2 + 6^2 = 10^2.$$

$$(26 - 10)(26 + 10) + \left[\frac{(26 + 10) - (26 - 10)}{2}\right]^2 =$$

$$\left[\frac{(26 + 10) + (26 - 10)}{2}\right]^2,$$

$$\text{d. h. } 16 \times 36 + \left(\frac{36 - 16}{2}\right)^2 = \left(\frac{36 + 16}{2}\right)^2,$$

$$24^2 + 10^2 = 26^2.$$

So entstehen also die vorher aufgeführten Zahlenreihen, und man sieht nun, dass Euklid den obigen

zusammengesetzten Ausdruck der Formel nur mit dem einfacheren $z \cdot x + \left(\frac{z-x}{2}\right)^2 = \left(\frac{z+x}{2}\right)^2$ vertauschte, wodurch aber ihre Eigenthümlichkeit verwischt wurde, die gerade darin besteht, dass die einzelnen Glieder der Gleichung nicht mehr als aus Quadraten, d. h. Multiplikationszahlen, sondern aus Summen und Differenzen, d. h. blossen Aggregatzahlen zusammengesetzt erscheinen.

Aus dem Vorgetragenen springt demnach die Identität der Euklidischen Formel mit der Pythagoreischen von selbst in die Augen. Die pythagoreische Formel in völliger Allgemeinheit lautet:

$$b^2 + \left[\frac{b^2 - a^2}{2a}\right]^2 = \left[\frac{b^2 + a^2}{2a}\right]^2,$$

und ihre speciellere Form, wie sie uns vom Berichterstatter angegeben wird, entsteht dadurch, dass $a = 1$ gesetzt wird. Bringt man nun das a aus dem Nenner weg, indem man das Ganze mit a^2 multiplizirt, so erhält man:

$$a^2 \cdot b^2 + \left[\frac{b^2 - a^2}{2}\right]^2 = \left[\frac{b^2 + a^2}{2}\right]^2.$$

Dies ist aber, indem man $a^2 = x$ und $b^2 = z$ setzt, geradezu unsere oben angegebene Formel:

$$x \cdot z + \left(\frac{z - x}{2}\right)^2 = \left(\frac{z + x}{2}\right)^2,$$

und zwar so, wie sie in den beiden ersten Zahlenreihen erscheint:

$$1 \cdot 9 + \left(\frac{9 - 1}{2}\right)^2 = \left(\frac{9 + 1}{2}\right)^2, = 3^2 + 4^2 = 5^2,$$

$$4 \cdot 16 + \left(\frac{16 - 4}{2}\right)^2 = \left(\frac{16 + 4}{2}\right)^2, = 8^2 + 6^2 = 10^2,$$

während die dritte Zahlenreihe aus

$$2^2 (a^2 \cdot b^2) + (b^2 - a^2)^2 = (b^2 + a^2)^2,$$

oder:

$$(2a \,.\, b)^2 + (b^2 - a^2)^2 = (b^2 + a^2)^2$$

hervorgeht, denn $2^2 (a^2 \,.\, b^2) = (2ab)^2$.

$$2 \,.\, 8 + \left(\frac{8-2}{2}\right)^2 = \left(\frac{8+2}{2}\right)^2, = 4^2 + 3^2 = 5^2; \text{ d. h.:}$$

$$2^2 (1^2 \times 2^2) + (2^2 - 1^2)^2 = (2^2 + 1^2)^2;$$

$$\text{denn } 2^2 (1^2 \times 2^2) = (2 \,.\, 1 \times 2)^2 = (2ab)^2,$$

wobei jedoch die aus der pythagoreischen Formel hervorgehende Bezeichnung vor der vereinfachten euklidischen ebenfalls wieder den Vortheil hat, dass sie das früher nachgewiesene innere Zahlengewebe: die Zusammensetzung der einzelnen Gleichungsglieder aus kleineren Quadratzahlen, auch vor dem Auge völlig blosslegt und aufdeckt. Diese innere Identität beider Formeln spricht also auch für ihren gemeinsamen Ursprung.

Nun ist aber endlich auch der 5. Satz im 2. Buch des Euklid hiermit völlig identisch: „Wenn eine Linie in zwei Punkten, im einen in gleiche, im andern in ungleiche Stücke geschnitten wird, so ist das unter den ungleichen Stücken ($x \,.\, z$, $1 \,.\, 9$, $4 \,.\, 16$, $2 \,.\, 8$) enthaltene Rechteck, sammt dem Quadrate des zwischen den Theilpunkten befindlichen Stückes

$$\left(\left[\tfrac{1}{2}z - \tfrac{1}{2}x\right]^2 = \left[\frac{z-x}{2}\right]^2\right)$$

gleich dem Quadrate der halben Linie

$$\left(\left[\tfrac{1}{2}z + \tfrac{1}{2}x\right]^2, = \left[\frac{z+x}{2}\right]^2;\right.$$

$$\text{d. h.: } x \,.\, z + \left(\frac{z-x}{2}\right)^2 = \left(\frac{z+x}{2}\right)^2.$$

Dies ist also Nichts weiter, als der geometrische Beweis unserer Formel, wie er sich unmittelbar aus der geometrischen Darstellung des Binomialsatzes ergibt; ganz in derselben Weise, wie wir auch die pythagoreische Formel aus der geometrischen Vergleichung des magister matheseos

mit dem Binomialsatze hervorgehen sahen. Auch dieser Satz ist also mit aller Nothwendigkeit pythagoreisch.

Auf diese Weise sind wir nun in den Stand gesetzt, auch dem bisher weniger gekannten Theile der pythagoreischen Mathematik, so weit es für unsere Zwecke nöthig ist, zu folgen; das Uebrige ist uns bekannter, da die aus der pythagoreischen Schule hervorgegangenen Euklidischen Elemente noch unserer heutigen Elementar-Mathematik zu Grunde liegen.

Bleibt man nun nicht bei dem nackten Wortlaute der überlieferten Sätze stehen, sondern überlegt man sich ihren Inhalt und ihre Tragweite mit einiger Sachkenntniss, um sich von dem Kreis der mathematischen Vorkenntnisse Rechenschaft zu geben, den sie nothwendig voraussetzen, so wird man zu seiner Ueberraschung gewahr, dass der Umfang desselben gar nicht so unbedeutend ist.

Der geometrische Beweis des magister matheseos setzt zunächst voraus die Lehren von den Parallelogrammen und Dreiecken; und in der That wird auch nach Angabe des Proklus eines der Grund-Theoreme der Dreieckslehre, der auf die Parallellinien-Theorie gestützte Satz, dass die Winkel eines Dreiecks immer gleich seyen zweien rechten, von Eudem auf Pythagoras zurückgeführt;[829] eben so der nach Andern dem Thales beigelegte Satz, dass jedes in einem Halbkreis von den Enden des Durchmessers zur Peripherie gezogene Dreieck ein rechtwinkliges sei;[828] ein Satz, der ebenfalls eine ganze Reihenfolge von veränderlichen Katheten für die als Einheit genommene Hypotenuse darbietet, auf welche alle der magister matheseos Anwendung findet. Alsdann setzt der Beweis des magister matheseos ebenfalls die Lehre von der Gleichheit des Inhalts dieser Flächenfiguren innerhalb derselben parallelen Linien voraus, mithin gerade die wesentlichsten Sätze aus der Theorie der Parallel-Linien. Dass diese Voraussetzung begründet ist, beweist aber auch eine geschichtliche Nachricht in des Proklus Kommentar

zum Euklid,[841] welche eine der wichtigsten Anwendungen der Parallellinien-Lehre, die namentlich zur praktischen Geometrie, zur Feldmessung und zur Katastrirung von Ländereien unentbehrlich ist, dem Pythagoras ausdrücklich beilegt. Der magister matheseos ist, wie wir gesehen haben, gar nicht denkbar ohne einen Kreis ähnlicher Elementarsätze, wie sie uns in den Elementen des Euklid erhalten sind, und diese Uebereinstimmung kann geradezu keinen andern Grund haben, als den: dass die euklidische Geometrie Nichts weiter ist, als die entwickeltere Ausbildung der pythagoreischen.

Ferner setzt der Unterschied zwischen dieser geometrischen Behandlung des Satzes und seiner arithmetischen in den eben angeführten Formeln mit aller Nothwendigkeit die Begriffe von rationalen und irrationalen Dreiecken voraus, d. h. genauer zu reden: die Begriffe von rationalen und irrationalen, kommensurabelen und inkommensurabelen Seiten dieser Dreiecke, da bekanntlich jedes gleichschenklige rechtwinklige Dreieck desshalb zur Hypotenuse irrationale Katheten hat, weil es keine zwei gleichen Quadratzahlen gibt, die als Summe wieder eine Quadratzahl hervorbrächten; derselbe Grund, der auch in einem Quadrat das Verhältniss der Diagonale zu den Seiten (des διάμετρος zur πλευρά) irrational macht. Die Anfänge der Lehre von den kommensurabelen und inkommensurabelen Linien und Zahlen, wie sie wiederum in grosser, den Griechen ganz eigenthümlicher Ausführlichkeit bei Euklid vorkommen, — bei dem sie einen Haupttheil der Arithmetik, d. h. der Zahlentheorie bilden und das ganze zehnte Buch einnehmen, — müssen demnach nothwendig auf Pythagoras zurückgehen. Also wiederum dieselbe Erscheinung: dass die Lehren des Euklid sich nur als die weitere Entwicklung der pythagoreischen herausstellen. Diese aus der Natur der Sache hergeleitete Voraussetzung wird nun auch noch von einem ausdrücklichen geschichtlichen Zeugniss bestätigt, welches die Theorie der

Irrationalzahlen (τὴν τῶν ἀλόγων πραγματείαν) eine Entdeckung des Pythagoras nennt.[830] Dass auch Plato der Lehre von den Kommensurabelen und Inkommensurabelen (τὰ μετρητά τε καὶ ἄμετρα) eine grosse Wichtigkeit beilegte, ersieht man aus seinem Dialog über die Gesetze,[831] und welche grosse Ausbildung diese von uns ganz vernachlässigte Lehre bei den griechischen Mathematikern überhaupt gefunden hatte, beweist die Darstellung des Euklid.[832]

Die überlieferten Formeln zur Bestimmung der Seitenzahlen rechtwinkliger Dreiecke setzen endlich mit eben so zwingender Nothwendigkeit die Kenntniss des Binomialsatzes voraus, sammt den bedeutendsten seiner Konsequenzen, wie sie das zweite Buch der euklidischen Elemente entwickelt. Die Vergleichung des magister matheseos: $b^2 + c^2 = h^2$ mit dem Binomialsatze: $a^2 + 2ab + b^2 = (a + b)^2$, ist in der That der einzig mögliche Weg, auf welchem Pythagoras zu seinen Formeln gelangen konnte, und umgekehrt führen diese Formeln wieder zu weiteren Konsequenzen des Binomialsatzes, wie denn z. B. der nachgewiesene allgemeine Ausdruck der pythagoreischen Formel:

$$b^2 + \left[\frac{b^2 - a^2}{2a}\right]^2 = \left[\frac{b^2 + a^2}{2a}\right]^2$$

mit der ganz einfachen Umgestaltung:

$$a^2 . b^2 + \left[\frac{b^2 - a^2}{2}\right]^2 = \left[\frac{b^2 + a^2}{2}\right]^2,$$

geradezu die besprochene euklidische im 10. Buch der Elemente, prop. 29 hervorbringt, oder vielmehr selbst ist: $z . x + \left(\frac{z - x}{2}\right)^2 = \left(\frac{z + x}{2}\right)^2$, indem $z = b^2$ und $x = a^2$ gesetzt wird, von welcher Formel dann der 5. Satz im 2. Buch des Euklid, wie wir sahen, nur die geometrische Darstellung ist. Der enge innere Zusammenhang, ja die absolute Identität von allen Dreien springt auf der Stelle in die Augen, sobald man sich bei den

überlieferten Nachrichten nur irgend Etwas zu denken weiss.

An die aus diesen Formeln sich entwickelnden Zahlenreihen also knüpft sich einer der reichsten und abstraktesten Theile der Mathematik, für die denkenden Köpfe und den genialen Scharfsinn eine der unerschöpflichsten Fundgruben tieferen mathematischen Wissens, und daher zu allen Zeiten für die Elite der Mathematiker: einen Pythagoras und Diophant, einen Fermat, Euler, Lagrange, Legendre, Jakobi, Gauss, — Gegenstand des höchsten Interesses und der lebhaftesten Pflege, dagegen für die gelehrten Kompilatoren natürlich eine eben so reiche Quelle des Missverständnisses und des Unsinns: die Zahlentheorie (*ἡ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς πραγματεία, θεωρία.*[838]). Aus diesen Formeln für die rationalen rechtwinkligen Dreiecke, verbunden mit den durch die unmittelbar sinnliche Anschauung in diesen Dreiecken und ihren Quadraten gegebenen Raum- und Zahlenverhältnissen, entstanden die zahlentheoretischen Untersuchungen der Griechen, zu welchen Pythagoras den Grund legte, die seine Schule weiter fortbildete, und von denen Diophant zu den Zeiten der schon sinkenden griechischen Kultur in seinem berühmten Sammelwerke eine so reiche Ernte aufspeichern konnte, dass von diesem Vermächtnisse beim Wiedererwachen der Wissenschaften die begabtesten Geister Jahrhunderte lang zu zehren hatten. Trotzdem, dass die Abgerissenheit der Nachrichten, die noch dazu bei den Alten unter einer Spreu von Aberwitz versteckt sind, diese Untersuchungen unverhältnissmässig mühsam macht, und selbst das richtige Maass der Mittheilung bei einem dem allgemeinen Ideenkreise so ferne liegenden Gegenstande schwer zu treffen ist, so konnten wir doch diesen so sehr misskannten und selbst von den Mathematikern vernachlässigten Theil der alten Wissenschaft nicht umgehen, da sein richtiges Verständniss auch für die pythagoreische Philosophie von wesentlicher Wichtigkeit ist.

Denn die pythagoreische Zahlenlehre gilt bei Alten wie bei Neueren für einen der sibyllinischsten Theile dieser dunkeln Philosophie, und die Schwachköpfigkeit, die sich mit dem mystischen Dunkel des Unverständlichen so gern zu schaffen macht, hat einen Wust von Unsinn hier zusammengehäuft, weil man diese Zahlentheorie mit der pythagoreischen Zahlensymbolik zusammenwarf. Wir wollen also zuerst diese Zahlentheorie selbst noch etwas genauer kennen lernen, und werden dann später sehen, worin jene berüchtigte Zahlensymbolik bestand. Die vorausgeschickten Untersuchungen über die pythagoreische Theorie der rechtwinkligen Dreiecke geben uns alle Aufschlüsse, die wir brauchen, und wir werden durch sie die Ueberzeugung gewinnen, dass diese Zahlentheorie ganz denselben Gegenstand hatte und dieselbe Wissenschaft war, wie unsere moderne Zahlentheorie auch; nur dass jene, den dazwischenliegenden Jahrtausenden gemäss, die Wissenschaft in ihren ersten Anfängen, diese in einer hohen Ausbildung darstellt, so jedoch, dass die durch Diophant vermittelte Verbindung beider und ihre innere Verwandtschaft selbst noch heute sichtbar sind. Die Ueberraschung, eine solche Lehre schon sogleich bei den Inkunabeln der Wissenschaft bearbeitet zu sehen, erhöht um so mehr ihr Interesse.

Ein mathematisches Fragment von Thymaridas,[884] einem unmittelbaren Schüler des Pythagoras, in welchem die richtige Behauptung aufgestellt wird, „dass Primzahlen nothwendig Linearzahlen, und zwar geradlinige (εὐθυγραμμικοί) seyen, weil sie nicht aus Multiplikation entstehen und also keine Produkte, keine Flächenzahlen, seyn könnten,“ — zeigt uns zunächst, dass Pythagoras im Wesentlichen schon den Grund zur Klassifikation der Zahlen gelegt haben muss, die wir bei Euklid in der Einleitung zu seinem siebenten Buche finden. In der That ergibt sich auch eine solche Eintheilung aus der Betrachtung der rationalen rechtwinkligen Dreiecke und

ihrer Quadrate fast von selbst. Die Seiten der Dreiecke und Quadrate stellen die aus blosser Addition und Subtraktion sich bildenden einfachen Zahlen: die Linearzahlen, dar; die durch die Multiplikation der Seitenzahlen gemessenen Flächen der Quadrate enthalten die Flächenzahlen, insbesondere die Vierecks-Zahlen (Quadrate, τετράγωνοι: $a . a = a^2$) und die Rechtecks-Zahlen (ἑτερομήκεις $a . b$); und an diese schliessen sich die Körperzahlen, zunächst die Würfelzahlen, der Kubus ($a^3 = a . a . a$) ganz naturgemäss an, da sie aus den Quadratzahlen durch eine fortgesetzte Multiplikation entstehen, indem z. B. über jeder der Seiten eines Quadrates wieder die entsprechenden Quadrate errichtet werden, welche dann einen Körper-Raum, eben den des Würfels einschliessen. Die hierbei in Betrachtung kommenden regelmässigen Körper waren aber, wie wir sehen werden, dem Pythagoras ebenfalls bekannt.

Zugleich aber erhellt aus demselben Fragmente, dass Pythagoras auch schon den Unterschied zwischen Primzahlen und zusammengesetzten Zahlen erkannt hatte, und dass also auch die Grundlagen zu dieser für alle höheren Zahlen-Untersuchungen so wichtigen Lehre, so wie sie Euklid in seinem siebenten Buche darstellt, von Pythagoras herrühren. Die hohe Bedeutung aber, welche die Untersuchungen über die Primzahlen auch noch in unserer heutigen Zahlentheorie haben, ist so bekannt, dass sie kaum erwähnt zu werden braucht. Dies ist also wiederum eines der allerwichtigsten Kapitel der Mathematik, das in seinem Ursprung bis auf Pythagoras reicht. Die Veranlassung zu diesen Untersuchungen boten ihm aber wieder die aus jenen Formeln sich ergebenden Zahlenreihen, weil gerade der grössere Theil derselben, die, welche sich an die Ungeraden der natürlichen Zahlenreihe, und selbst die Hälfte von denen, die sich an die Geraden anschliessen, lauter Primzahlen unter sich bilden.

Einen noch reicheren Stoff boten ihm diese Formeln für die Flächenzahlen, d. h. die aus Multiplikation ent-

stehenden Produkten-Zahlen, da ja die Quadratzahlen der Dreiecks-Seiten selber solche Flächenzahlen sind. Aus der Natur der Sache ergibt sich zunächst, dass dem Pythagoras die Begriffe des Erhebens einer Zahl, d. h. einer Wurzel (einer „Seite," *πλευρά*, wie die Alten sich ausdrückten) zu ihrem Quadrat, und umgekehrt die Auffindung einer Wurzel, „einer Seite" aus einem Quadrate schon bekannt seyn mussten. Beide Begriffe und die darauf gegründeten Operationen waren mit den Formeln für die rationalen Dreiecke aufs Engste verbunden und mit ihnen so gut wie gegeben. Ihre stete Beziehung auf geometrische Figuren und deren Raum- und Zahlenverhältnisse benahm ihnen alles unserer Bezeichnungsweise anhängende Abstrakte, und legte ihnen im Gegentheil sehr einfache Raum-Anschauungen unter; wie denn noch bei Diophant das Ausziehen der Quadratwurzel „das Auffinden der Seite," eines Quadrates nämlich, genannt wird.

Ferner führte die bei der Zahlen-Ausführung der Formeln zu Tag tretende Gesetzmässigkeit in dem Baue der einzelnen Glieder zu den mannigfaltigsten Detail-Untersuchungen über die Gesetze der Zahlenreihen, da die aus den Formeln in geregelter Aufeinanderfolge sich entwickelnden Zahlenwerthe für die Seiten der rationalen Dreiecke bei einer etwas grösseren Anzahl berechneter Glieder, z. B. von 3 bis 100, unmittelbar und massenhaft so offenbare Zahlenketten bildeten, dass ihre Gesetze ganz von selbst in die Augen fallen mussten. So folgten z. B. ein Theil dieser Werthe einander nach der Reihe der ungeraden Zahlen: 3, 5, 7, 9, 11 etc., ein anderer nach der Reihe der Geraden: 4, 6, 8, 10, 12 etc. Die Quadratzahlen selbst waren ebenfalls entweder lauter Ungerade: 9, 25, 49, 81, 121 etc., oder lauter Gerade: 4, 16, 36, 64, 100 etc. Dies führte zur Trennung der Zahlen in die zwei grossen Massen der Geraden und Ungeraden, — die schon Aristoteles in der gewöhnlich sogenannten pythagoreischen Kategorien-Tafel[835] als alt-

pythagoreisch aufstellt, — und in Folge hiervon zu Untersuchungen über ihre Natur und ihre Bildungsgesetze: der Ungeraden durch ihre Herleitung von der 1, der Geraden durch ihre Herleitung von der 2. Bei diesen Untersuchungen muss Pythagoras schon sehr in's Detail gegangen seyn, wie man aus einem Bruchstück des Philolaos[836] und aus einzelnen Stellen des Aristoteles[835] sieht, der sich nur leider bei seinen Citationen auf die allerelementarsten und allgemeinsten Begriffe beschränkt und auf ein genaueres Detail nicht eingeht. Eben so wenig Schärferes geben die breitgeschlagenen Berichte der Späteren, z. B. eines Theo Smyrnaeus und selbst des Nicomachus. Und doch ist der Unterschied zwischen den Geraden und Ungeraden nichts weniger als müssig, wie dies schon die pythagoreischen Formeln selbst beweisen, deren verschiedene Fassung eben auf diesem Unterschied beruht; er ist im Gegentheile für die gesammte Zahlenbildung von entscheidender Wichtigkeit, wie z. B. gerade für die so schwierige und durch eine ganz allgemeine Formel noch gar nicht gelöste Auffindung der Primzahlen.

Zu einer andern, nicht weniger bedeutenden Reihe von Untersuchungen führte die Aufeinanderfolge der Quadratzahlen: 1, 4, 9, 16, 25, 36, 49 etc. Es zeigte sich, dass diese Aufeinanderfolge durch ein ganz stetiges Gesetz bedingt ist; denn die Differenzen zwischen den einzelnen Quadratzahlen bilden die Reihenfolge der Ungeraden: 3, 5, 7, 9, 11, 13 etc. in der natürlichen Zahlenreihe. Indem man nun die wirklichen Raumfiguren der Quadrate, in ihre Flächenzahlen eingetheilt, verglich, fand man, dass der Ueberschuss des nächstfolgenden Quadrates über das nächst vorhergehende sich um dieses in der Form eines rechteckigen Winkelmaasses, eines Gnomons, herumlegte; und so wurde diese Untersuchung über die Differenzen der Quadratzahlen und das Gesetz ihrer Aufeinanderfolge die Lehre von den Gnomonen genannt, die bei Aristoteles[837] als pythagoreisch erwähnt wird. Zu

dieser Lehre von den Gnomonen gab aber die Vergleichung des magister matheseos mit dem Binomialsatze, durch welche, wie wir gesehen haben, Pythagoras auf seine Formeln geführt wurde, eine ganz unmittelbare Veranlassung, denn da der magister matheseos und die für die rationalen rechtwinkligen Dreiecke aufgestellten Zahlenreihen sich als eine zusammengezogene Form des Binomialsatzes herausstellen, indem die beiden Katheten-Quadrate in ihrer Sonderung ($b^2 + c^2$) dieselben Bestandtheile enthalten, wie das Hypotenusen-Quadrat, welches die verschiedenen Theile des Binomialsatzes in sich schliesst ($h^2 = (a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$), so ergibt sich auf der Stelle, dass eines der beiden Katheten-Quadrate (c^2) jenes kleinere Quadrat des Hypotenusenwerthes (a^2) sammt den beiden an dasselbe sich anschliessenden Rechtecken ($2ab$) in sich vereinigen müsse. Dies ist, wie die Untersuchung dieses Katheten-Quadrates nachweist, denn auch wirklich der Fall; aber so, dass jenes kleinere Quadrat mit seinen Rechtecken ($a^2 + 2ab$) durch eine Reihe von Gnomonen ersetzt wird, die sich an die Einheit und an einander successive anlegen ($2 . ab = 1 + 3 + 5 + 7 \ldots\ldots$). Die eigentliche mathematische Bedeutung dieser Lehre von den Gnomonen besteht also darin, dass sie, nach dem unmittelbar vor Augen liegenden Hergang der Figurenbildung die Verwandlung von Multiplikationszahlen in Additionalzahlen, Summenzahlen, nachweist; eine Umwandlung, die, wie wir bei der Betrachtung der euklidischen Formel sahen, für den inneren Zahlen-Zusammenhang der rationalen rechtwinkligen Dreiecke durchaus wesentlich ist. Die noch bei Euklid[838] in den geometrischen Beweisen des Binomialsatzes und seiner Folgerungen vorkommende Anwendung der Gnomone führt sich also ebenfalls auf Pythagoras zurück; eben so wie die arithmetische Bedeutung dieser Lehre, die Euklid übergeht, die aber Nicomachus in seiner Arithmetik auseinander setzt.[839]

Durch die Uebertragung dieser Untersuchung auf andere Zahlenreihen, die sich, wie die Quadrat-Zahlen zu Quadrat-Figuren, so zu Figuren von Dreiecken, Fünfecken, Sechsecken u. s. w. zusammenstellen lassen, und auf die zwischen ihnen stattfindenden Differenzen, die nun ebenfalls Gnomone heissen, entwickelt sich dann die in der höheren Analyse, bei Diophant und noch heut zu Tage, wichtige Lehre von den Polygonalzahlen, die man ebenfalls als pythagoreisch betrachten darf und die Nikomachus des Weiteren vorträgt.[840] Die diesen Polygonalzahlen, eben so wie die Quadrate den Quadratzahlen, die Rechtecke den Heteromekeis, verwandten Polygone selbst, die in den Kreis eingeschriebenen regelmässigen Vielecke, waren natürlich auch ein Gegenstand der geometrischen Betrachtung des Pythagoras, und ein hierher gehöriger Satz, dass nur die Winkel des gleichseitigen Dreiecks, des Quadrats und des regelmässigen Sechsecks den Raum um einen Punkt, d. h. 4 rechte Winkel ausfüllen können, nämlich 6 Winkel des gleichseitigen Dreiecks, 4 des Quadrates und 3 des Sechsecks, wird von Proklus[841] ebenfalls als ein pythagoreisches Theorem bezeichnet. Ja diese Lehre scheint in der pythagoreischen Schule schon früh sogar eine grössere Ausbildung und jedenfalls eine grössere Ausdehnung gehabt zu haben, als jetzt gewöhnlich bei uns. Dies beweist die noch von Kepler behandelte, seitdem aber in den letzten Jahrhunderten unter dem Gerümpel der Wissenschaft unbeachtet und vernachlässigt gelegene Theorie von den Stern-Polygonen, die erst Poinsot[842] in der neuesten Zeit wieder aufgenommen und als eine fruchtbare Untersuchung für die höhere Geometrie und Stereometrie erkannt hat. Diese Theorie finden wir aber schon in der ältesten pythagoreischen Schule gepflegt,[843] so dass ein auf der Reise erkrankter und von einem Gastwirth menschenfreundlich aufgenommener Pythagoreer mit sterbender Hand ein solches Stern-Fünfeck auf eine Tafel

zeichnen konnte, um seinem Wirthe die verdiente Belohnung durch einen vielleicht einmal einkehrenden Anhänger der Schule zu sichern; was denn, wie berichtet wird, wirklich auch eintraf, als später ein anderer Pythagoreer zufällig an dem Hause vorüberging und zu seiner Verwunderung die Tafel mit der ihm wohlbekannten geometrischen Figur ausgestellt fand, die bis auf diesen Tag die Ehre geniesst, als unverständliches Symbol der Gastfreundschaft die Wirthsschilder zu zieren und den geistreichen Scharfsinn der Symboliker zu üben.

Endlich wurde Pythagoras durch die Zahlen-Entwicklung seiner Formeln auch noch auf einen anderen, nicht weniger bedeutenden Theil der Lehre von den Flächenzahlen hingeführt: auf die Untersuchungen über die Faktoren-Zerlegung, deren die für die rationalen Dreiecke gefundenen Quadratzahlen fähig sind. Eine ganz specielle Veranlassung leitete also auch hier wieder den Pythagoras auf ein Feld, das auch noch heut zu Tage für die Untersuchungen der höheren Analyse, z. B. für die Zahlen-Auflösung der Gleichungen von der höchsten Wichtigkeit ist. Bei der Betrachtung jener Zahlenreihen zeigte sich nämlich bald, dass ein Theil der Quadratzahlen nach den Bedingungen der Formeln selbst in einfachere Quadratzahlen zerlegt wird, wie z. B.: 3^2 in $1^2 . 3^2$; 15^2 in $3^2 . 5^2$; 35^2 in $5^2 . 7^2$; 8^2 in $2^2 . 4^2$; 24^2 in $4^2 . 6^2$, und so fort; so dass also diese Zahlen völlig reine Quadratzahlen sind, da sie wieder aus quadratzahligen Faktoren, und zwar entweder aus lauter geraden oder lauter ungeraden bestehen. Andere dagegen, und zwar gerade die ganze Hälfte aller Quadratzahlen, zerlegen sich nicht in solche ganz reine quadratzahlige Faktoren, sondern erscheinen als Quadrate von Verdoppelungen, und zwar durchgängig von Verdoppelungen solcher Faktoren, die in der natürlichen Zahlenreihe als Gerade und Ungerade unmittelbar auf einander folgen: $4^2 = (2 . 1 . 2)^2$; $12^2 = (2 . 2 . 3)^2$; $24^2 = (2 . 3 . 4)^2$ etc. Diese durch die

ganze Quadratzahlen-Reihe durchgehende Verschiedenheit in der Faktorenzerlegung bildete nun ebenfalls wieder bei den Pythagoreern eine der grossen Massen-Eintheilungen der Zahlen, von denen uns Aristoteles in der sogenannten pythagoreischen Kategorien-Tafel[844] und ein Bruchstück des Philolaos[845] Kunde geben: die der reinen Tetragonen, — so heissen sie bei Aristoteles, — oder der Tautomekeis, — so nennt sie Nikomachus,[846] — und der Heteromekeis, oder der gerade-mal-Ungeraden, Artioperissoi, wie sie Philolaos nennt. Da die Alten nämlich, wie wir gesehen haben, die Quadratzahlen unmittelbar als Ausdrücke von Flächen-Figuren betrachten, — die Quadratzahlen insbesondere, weil von gleichen Faktoren gebildet, als vollkommene, an allen Seiten gleich grosse Vierecke, so gaben sie diesen die Bezeichnung von „Gleichgrossen“ (ταυτομήκεις); dagegen die aus ungleichen Faktoren, aus Geraden und Ungeraden, bestehenden Flächenzahlen die Namen der „Ungleichgrossen“, „Um-Eins-Ungleichen oder gerademal-Ungeraden“ (ἑτερομήκεις, altera parte longiores der lateinischen Kommentatoren, die ἀρτιοπέρισσοι des Philolaos). Diese „ungleich grossen“ Produktzahlen, die Heteromekeis, sind nun aber gerade der arithmetische Ausdruck jenes fünften Lehrsatzes im 2. Buche des Euklid, worin nachgewiesen wird, „dass, wenn eine Linie in zwei Punkten, im einen in gleiche, im andern in ungleiche Stücke geschnitten wird, das unter den ungleichen Stücken (den Heteromekeis, a . b) enthaltene Rechteck, sammt dem Quadrate des zwischen den Theilpunkten befindlichen Stückes $\left(\left[\frac{1}{2}a - \frac{1}{2}b\right]^2 = \left[\frac{a-b}{2}\right]^2\right)$ gleich sei dem Quadrate der halben Linie“ $\left(\left[\frac{1}{2}a + \frac{1}{2}b\right]^2 = \left[\frac{a+b}{2}\right]^2\right)$, d. h. dass $a \cdot b + \left(\frac{a-b}{2}\right)^2 = \left(\frac{a+b}{2}\right)^2$; einer der wich-

tigsten Folgesätze des unmittelbar vorhergehend in der 4. Proposition bewiesenen Binomialtheorems: „dass, wenn eine gerade Linie in einem beliebigen Punkte geschnitten wird, das Quadrat der ganzen Linie ($[a + b]^2$) gleich ist den Quadraten beider Abschnitte ($a^2 + b^2$) sammt dem zweifachen unter beiden Abschnitten enthaltenen Rechtecke ($2 a . b$)," d. h. $(a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$. Dieser fünfte Lehrsatz des zweiten Buches ist aber der geometrische Beweis der euklidischen Formel im zehnten Buche zur Auffindung der rechtwinkligen Dreiecksseiten, deren Vergleichung mit der pythagoreischen uns den Stoff zu unsern bisherigen Untersuchungen geliefert hat. Obgleich also Euklid die Heteromekeis nicht nennt, auch den sie betreffenden Theil der Zahlentheorie in seine Arithmetik nicht aufgenommen hat, so enthalten doch seine Elemente die geometrische Begründung für die Lehre von ihnen und die allgemeine Formel, die zu ihrer Auffindung führt. Auch diese euklidischen Sätze sind also pythagoreischen Ursprungs. Wie wichtig diese Formel aber ist, erhellt daraus, dass durch sie, sobald man Brüche nicht ausschliesst, aus jeden beliebigen zwei Zahlen die rationalen Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks gefunden werden können, so dass man hiermit die Auflösung dieses Problemes in ihrer absolutesten Allgemeinheit erhält; weshalb denn auch noch bei Diophant die Bildung von rechtwinkligen Dreiecken aus zwei bestimmten Zahlen[847] eine mehrfach behandelte Aufgabe ausmacht, eine Aufgabe, die in diesen angegebenen Verhältnissen ihr Verständniss findet.

So sind die kärglich überlieferten Nachrichten über die pythagoreische Zahlentheorie immer noch hinreichend, um uns von dem, was diese Lehre eigentlich war, und von der ganz eigenthümlichen Form, unter der sie sich gerade in der pythagoreischen Schule entwickelte, ein Bild zu gewähren, das einem denkenden Kopfe wenigstens eine Einsicht in den Gegenstand möglich macht, und ihn nicht geradezu zwingt, entweder sich selbst, oder einen

Mann wie Pythagoras, oder die Berichterstatter für schwachsinnig zu halten; denn ein anderer Ausweg bleibt dem Leser bei den bisherigen Darstellungen nicht übrig, falls er nicht etwa annehmen will, die alten Denker seien anders organisirt gewesen, als wir. Einen Theil der Schuld trägt allerdings die alte Ueberlieferung, weil manche der späteren Berichterstatter, ohne von dem eigentlichen Gegenstande der Zahlentheorie auch nur eine Ahnung zu haben, aus der gewöhnlichen Vorliebe der Schwachköpfe für tiefsinnig scheinenden Unsinn sich mit völlig begriffslosem gelehrtem Plunder herumschlagen; anderntheils weil, wie wir sehen werden, die älteste pythagoreische Schule bei ihrer vorwiegenden mathematischen Bildung diese mathematische Spekulation auch auf ungehörige Gebiete der Wissenschaft übertrug und überall Zahlenverhältnisse witterte, auch wo sie dazu gar keinen genügenden Erfahrungsstoff besass; anderntheils endlich, weil gerade eine Abart der Schule sich in einem mystischen Zahlenspiel gefiel, das die ihr Verständniss übersteigende Zahlenlehre nachäffte. Den grössten Theil der Schuld aber tragen die Neueren, weil man sich bei diesen nur bruchstücksweise erhaltenen Nachrichten das gemeinsame, sie verknüpfende Band nicht denken konnte, weil diese Sätze überhaupt leere, sachlich unverstandene Notizen blieben, und weil man sich nicht einmal klar darüber wurde, dass das Material, welches man vor sich hatte, keinen vernünftigen Sinn darbot, und dass man sich daher nach Besserem umsehen müsse. Auch aus eigener Schuld also, und nicht blos wegen mangelhafter Ueberlieferung brachte man jenen unverdauten gelehrten Wortkram zu Markte, der jedem gesunden Menschenverstande als ein wirrer Gallimathias erscheinen musste. In dieser Beziehung kommen die Darstellungen der pythagoreischen Zahlenlehre nur den Berichten über die sogenannten pythagoreischen Symbole gleich, und beide zusammen nur den Glanzparthien unserer neuesten spekulativen Schule;

sie sind beide im höchsten Grade belehrende und warnende Beispiele, bis zu welchem Nonsense die geistige Unmündigkeit sich verirren kann. Glücklicher Weise aber enthalten die Nachrichten, so trümmerhaft sie auch sind, doch einen unzerstörbaren Bestandtheil, der allen Verwitterungen der Zeit und des Missverstandes trotzt: den realen, auf die ewige Natur der Raum- und Zahlenverhältnisse gegründeten Gegenstand der Wissenschaft selbst, den der menschliche Geist nur entdeckt und nicht erfindet. Zu allen Zeiten, unter den verschiedenartigsten Nationen und Bildungsstufen, aus den verschiedenartigsten Anlässen und Ausgangspunkten hat sich daher die Mathematik als derselbe identische Ideenkreis erzeugt; und würde in derselben identischen Weise sich neu erzeugen, wenn auch heute unsere gesammte Bildung spurlos unterginge, so lange nur der menschliche Geist in seiner denkerischen Organisation und diese unendliche Welt mit dem in allen ihren Theilen realisirten „Zahl, Maass und Gewicht" dieselben bleiben. So abgerissen also auch die Nachrichten sind, so gestalten sie sich doch von selbst durch ihren nothwendigen inneren Zusammenhang zu dem einheitlichen Bilde eines für die Anfänge der griechischen Wissenschaft höchst achtungswerthen Kreises mathematischer Spekulation, die aus den Untersuchungen über den magister matheseos als ihrem Ausgangspunkte hervorging, und von da aus in die nach allen Seiten hin noch unberührt daliegenden verwandten Gebiete eindrang. Es kann als ein Triumph des griechischen Geistes und seines jugendfrischen Scharfsinns angesehen werden, dass er schon gleich bei seinen ersten Schritten in das Gebiet der Wissenschaft eine Lehre wie die Zahlentheorie pflegte und mit Erfolg fortbildete.

Diese zahlentheoretischen Untersuchungen, die wissenschaftlichen Grundlagen der unbestimmten Analytik, gingen aber auch zugleich mit den Anfängen dieser selbst Hand in Hand. Die oben mitgetheilten Formeln des

Pythagoras bewegen sich schon ganz auf dem Gebiete der unbestimmten Analytik des zweiten Grades, und Diophant gibt in seinem zweiten Buche von derselben Aufgabe eine doppelte Lösung. Der Ursprung der Analytik, dieses bei den Alten so hoch ausgebildeten Theils der höhern Algebra, die Auflösung unbestimmter Gleichungen zweiten Grades fällt also schon mit Pythagoras zusammen, und wir verdanken ihn der persönlichen Forschung dieses Denkers. Eine so frühe Entstehung der Algebra, die wir uns gewöhnlich, unklarer Weise, als von der Analytik der Alten verschieden und erst im Mittelalter von den Arabern uns überliefert denken, möchte für den ersten Augenblick vielleicht etwas Befremdendes haben. Die Identität der alten Analytik mit der Algebra ist aber bei einiger näheren Ueberlegung unbezweifelbar, denn Diophant löst keineswegs blos Aufgaben der unbestimmten, sondern auch der bestimmten Analysis, gerade unserer gewöhnlichen Algebra, und, wenn auch vorwiegend, doch keineswegs ausschliesslich blos Aufgaben des zweiten Grades, die mit dem Binomialtheorem, dem magister matheseos und der Lehre von den Polygonalzahlen etc. zusammenhängen, sondern auch Gleichungen ersten, und selbst einige dritten Grades. Dass aber die wirklich algebraische Behandlung der Gleichungen: das Aufsuchen unbekannter Grössen nach Maassgabe angegebener Zahlen-Verhältnisse, schon so früh geübt worden ist, braucht nicht blos aus den Formeln des Pythagoras gefolgert zu werden, sondern wird bei dem oben schon erwähnten Epanthem des Thymaridas[848] unmittelbar und ausdrücklich überliefert. Denn dieser Satz ist eine algebraische Formel zur Auffindung einer beliebigen Reihe von Unbekannten aus der Differenz ihrer Total- und Partial-Summen, und die bekannten und unbekannten Grössen werden dabei mit ihrem noch später bei Diophant gebräuchlichen Namen (der *ἀριθμοὶ ὡρισμένοι* und *ἀόριστοι*) ausdrücklich genannt; ganz so, wie diese beiden Ausdrücke auch in der vom Peripatetiker Eudoros,

wohl nach des Aristoteles Vorgange, aufgestellten pythagoreischen Kategorientafel [849] vorkommen. Dies Epanthem des Thymaridas ist aber, wie man auf den ersten Blick sieht, Nichts als eine Erweiterung der in den pythagoreischen Formeln zur Auffindung der Unbekannten nothwendigen Verfahrungsweise. Der von Pythagoras eingeschlagene Weg, um seine Formel zu finden, den wir oben aus der Natur der Sache erschlossen, wird also durch das ausdrücklich und wörtlich überlieferte Beispiel einer analytisch-algebraischen Formel aus der pythagoreischen Schule bestätigt und ausser allem Zweifel gestellt: Pythagoras wandte zur Auffindung seiner Formel die Methode der wissenschaftlichen Analyse an. Nur so begreift es sich, dass schon ein späterer Pythagoreer, Leo, ein älterer Zeitgenosse des Plato, eine Bestimmung aufstellen konnte: Wann die Auflösung eines gesuchten Problemes möglich sei, und wann nicht.[850] Eine solche Untersuchung setzt aber, wie sich von selbst versteht, eine schon sehr ausgebildete Theorie der Gleichungen voraus, und diese hohe Ausbildung fällt schon in Platos Zeiten und vor Euklid. Dies ist also ebenfalls wieder ein Punkt von der allerhöchsten Wichtigkeit: die unbestimmte Analytik, welche in dem von den grössten Mathematikern des 17. und 18. Jahrhunderts so hoch verehrten und so eifrig studirten Werke des Diophant auf einer bewundernswürdigen Höhe erscheint, geht unmittelbar auf Pythagoras zurück, entwickelt sich aus seinen Forschungen über das rechtwinklige Dreieck, dessen Theorie noch bei Diophant eine der Hauptmethoden zur Auflösung der schwierigsten Gleichungen des zweiten Grades bildet, und die reiche Ernte mathematischen Wissens, welche Diophant in seinem umfassenden Sammelwerke aus den Schriften der ihm vorausgegangenen griechischen Mathematiker zusammenhäufte, war aus der Saat des Pythagoras aufgewachsen.

Fragt man aber, weshalb gerade die Untersuchungen

über die rationalen rechtwinkligen Dreiecke bei Pythagoras eine so bedeutende Rolle spielen, dass der grössere Theil seiner ihm eigenthümlichen mathematischen Spekulation sich an diese Untersuchungen anschliesst, so findet auch dieses Räthsel seine ganz einfache Lösung. Es sind dies die ersten Versuche der für die gesammte angewandte Mathematik so nothwendigen Berechnung der Dreiecke, da jedes nicht-rechtwinklige Dreieck in zwei rechtwinklige zerlegt werden kann und dadurch wenigstens annähernd berechenbar wird. Diese ersten Versuche der unbestimmten Analytik sind also zugleich die ersten, wenn auch noch sehr unvollkommenen Grundlagen einer Trigonometrie, aus denen die ptolemäische Trigonometrie durch Auffassung der Dreiecksseiten als Sehnen eines Kreises, und unsere neuere Trigonometrie sich naturgemäss weiter entwickelt haben. Ein unmittelbares und grosses praktisches Interesse war also mit diesen theoretischen Untersuchungen verbunden, und es begreift sich nun leicht, wie Pythagoras zu ihnen geführt wurde, und von ihnen aus zu weiteren Forschungen überging.

Da mit der Theorie der rationalen Dreiecks-Seiten und ihrer Quadrate die Begriffe von Potenzen unmittelbar gegeben waren, so musste dem Pythagoras die Ausbildung der Potenzen-Lehre und ihre Anwendung auf unser Zahlensystem nahe liegen. Denn das Zahlensystem, wie es in unsern und den alten Sprachen ausgedrückt ist, bildet von selbst eine solche Potenzen-Reihe nach zehn, indem diese Potenzen von zehn: die Hunderte, Tausende, Zehntausende etc. als höhere Summen-Einheiten beim Zählen betrachtet werden, so dass schon dem Sprachbaue zu Folge alles Rechnen innerhalb dieser Schranken des Decimalsystemes stattfinden muss; gleichgültig, ob die geschriebenen Zahlzeichen dieses Decimalsystem darstellen, wie bei uns, oder ob sie, willkührlich aus der Buchstabenreihe entlehnt, dasselbe nicht darstellen, wie bei den alten Griechen und den meisten der übrigen alten Völker.

Diese von den geschriebenen Zahlzeichen ganz unabhängige, nur auf den Sprachbau gegründete Natur des Zahlensystems bestimmt daher die Rechnungsoperationen, und ob die Zahlenschrift die Einrichtung des Zahlensystems auch für das Auge darstellt oder nicht, hat nur einen Einfluss auf die grössere oder geringere Bequemlichkeit in der Ausführung der Rechnungsoperationen; keineswegs aber auf diese selbst; das Addiren und Subtrahiren, Multipliciren und Dividiren, Potenziren und Wurzelausziehen hängen alle, als auf die Natur des im Sprachbaue ausgebildeten Zahlensystems gegründet, nur von diesem ab und nicht von der Zahlenschrift. Es kann also nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dass schon die älteren Völker: die Aegypter, Phöniker, Babylonier, diese Rechenoperationen eben so besassen, wie wir, falls ihre Sprachen nur dasselbe Zahlensystem enthielten, wie die unsrigen. Dies war aber allerdings der Fall; und die von den alten Berichten diesen Völkern zugeschriebenen arithmetischen Kenntnisse, sogar schon ein hoher Grad ihrer Ausbildung, können daher zum wenigsten nicht aus dem Grunde bezweifelt werden, dass sie unsere, zur Darstellung des Zahlensystems so diensame und bequeme Zahlenschrift nicht besessen hätten. Dasselbe gilt also auch von Pythagoras und seiner Schule. Nun wird uns aber ausdrücklich berichtet,[861] dass die Pythagoreer die Bildung unseres Zahlensystems nach Potenzen-Reihen von zehn vollkommen erkannt hatten, da sie die Zehner, Hunderter, Tausender etc. als Einheiten höherer Gattung, einer höheren Reihe betrachteten, „eines höheren Ganges,“ wie sie sich ausdrückten. Denn sie nannten die Eins „Einheit des ersten Ganges“ (*μονὰς πρωτωδουμένη*), die Zehn „Einheit des zweiten Ganges“ (*μονὰς δευτερωδουμένη*), die Hundert „Einheit des dritten Ganges“ (*μονὰς τριτωδουμένη*), u. s. w. die Tausend *μονὰς τετρωδουμένη*, die Myrias *μονὰς πεντωδουμένη* etc. Mit einem Worte: sie hatten das Zahlensystem bereits ganz wissenschaftlich als eine zusammen-

hängende Potenzenreihe von zehn aufgefasst. Es ist daher kein Wunder, wenn, wie berichtet wird, Pythagoras und seine Schule in ihren Zahlen-Untersuchungen der Zehn eine besonders hohe Wichtigkeit beilegten. Aus dieser, wie bei einigem Nachdenken einleuchten muss, sehr wichtigen und beachtenswerthen Nachricht, erklärt sich nun auch aufs Einfachste eine andere, vielfach besprochene und bestrittene bei Boëthius:[852] die Nachricht von der pythagoreischen Rechentafel (dem abacus pythagoricus), einer in Kolumnen für 1, 10, 100, 1000 etc. eingetheilten Tafel, in welche man beim Rechnen die gewonnenen Summen in die betreffenden niederen oder höheren Einheiten eintrug, um bei den Rechnungsoperationen: dem Addiren, Subtrahiren, Multipliciren, Dividiren etc., die ja alle nach dem Decimalsystem vor sich gehen, die zur Richtigkeit der Resultate so nöthige Uebersicht der Zahlen zu gewinnen, da die griechischen Zahlzeichen nicht wie die unsrigen diesen Dienst schon von selber leisteten. So weit enthält also auch diese letzte Angabe gar Nichts, das befremden könnte, da sie Nichts als die praktische Anwendung der oben berichteten wissenschaftlichen Auffassung des natürlichen Zahlensystems ist. Nun aber geht diese Nachricht noch einen Schritt weiter, und schreibt den Pythagoreern auch noch die Kenntniss unserer Zahlenbezeichnung zu, indem sie für die ersten zehn Zahlen, die Null mit einbegriffen, Zahlzeichen von einer noch etwas ungefügen und eckigen Form aufführt, die mit unsern noch heute gebräuchlichen Zahlzeichen von 0 — 9 so wesentlich identisch sind, dass wir, dieser Nachricht zu Folge, dieselben von jenen älteren pythagoreischen ableiten müssten; während wir ihnen bekanntlich einen arabischen und indischen Ursprung zuschreiben, und ihren allgemeineren Gebrauch in der That auch erst den Arabern in Spanien verdanken. Zu mehrerer Befremdung werden nun auch die Namen dieser Zahlzeichen angegeben, die in der Mehrzahl auf der

Stelle als semitische, und zwar als chaldäische oder arabische erkennbar sind, während andere offenbar als korrumpirt erscheinen, jedoch ohne allzugrosse kritische Kühnheit auf die entsprechenden semitischen Zahlnamen zurückgeführt werden können. Da das sogenannte Chaldäische, oder richtiger das Aramäische in Babylon gesprochen wurde, und sich von da aus, wie aus meiner Entzifferung der cyprischen, vom Herzog von Luynes herausgegebenen Inschrift von Idalion hervorgeht, über Mesopotamien und einen grossen Theil Vorderasiens: über Syrien und Phönikien bis nach Kleinasien und Cypern verbreitete, so wäre die semitische, und zwar die aramäische oder babylonisch-phönikische Herkunft dieser Zahlnamen erklärlich, da den Nachrichten der Alten zu Folge Pythagoras einen grossen Theil seiner arithmetischen Kenntnisse von den Babyloniern und Phönikern entlehnt haben soll.[853] Da sie sich auch im Pehlvi[854] wiederfinden, das den neueren Entdeckungen zu Folge ebenfalls eine Form dieses chaldäisch-babylonischen Dialektes ist, so wäre dies eine Bestätigung. Der zweijährige Aufenthalt des Pythagoras in Phönikien, der zwölfjährige in Babylon, während dessen er sich den alten Nachrichten zu Folge die dortige Priesterwissenschaft und Mathematik,[855] insbesondere die dort mit Vorliebe gepflegte Zahlen-Wissenschaft[856] aneignete, würden dann eben so einfach die Verpflanzung babylonisch-phönikischer Namen mit babylonisch-phönikischen Kenntnissen nach Unteritalien erklären, und die noch sogleich zum Vorschein kommende babylonische Herkunft eines anderen, höchst wichtigen Theiles der alten Arithmetik, der Proportionenlehre, würde mit allem Dem auf's Beste stimmen. Da nun auch sonst noch die Verpflanzung wissenschaftlicher, und zwar mathematisch-astronomischer Kenntnisse von Vorderasien nach Griechenland gemeldet wird, wie z. B. die des Gnomon, der Sonnenuhr, und des Polos, der Himmelskugel, von Herodot,[857] so ist die wenn auch noch so befrem-

dende Angabe des Boëthius einer ernsthaften Erwägung werth. Die durch die neueren Entdeckungen von allen Seiten her dokumentirten Einflüsse der orientalischen Kultur auf die griechische leihen allen diesen und ähnlichen Nachrichten eine Bedeutung, von welcher die bisherigen Vorurtheile sich allerdings Nichts träumen liessen. Um aber zu einer völlig bestimmten Entscheidung zu gelangen, müssten vor allen Dingen die Manuscripte des Boëthius, welche diese Nachricht geben, in kritisch-paläographischer Hinsicht noch einmal genauer untersucht werden, damit man sich auch versichere, ob nicht, wie es grossen Anschein hat, diese Zahlzeichen und ihre Namen erst spätere, aus den spanisch-arabischen Mathematikern stammende Interpolationen dieser angeblich sehr alten Manuscripte sind; und bis diese paläographische Untersuchung ausgeführt ist, muss man ein entscheidendes Urtheil verschieben. Wie dem auch sei, eine allgemeinere Aufnahme fanden diese Zahlzeichen nicht, sondern die Griechen blieben ihrer gewohnten Zahlenbezeichnung treu; was sich, selbst die Richtigkeit der Nachricht angenommen, bei dem Festhalten der Nationen am Herkömmlichen unschwer begreifen würde.

Derselbe überraschende orientalische Ursprung wird nun auch noch von einer andern arithmetischen Lehre überliefert, von der sich wohl auch Niemand einen solchen einfallen liesse: von der Proportionenlehre. Einer Nachricht bei Nikomachus zu Folge[858] war dieser so wesentliche und besonders in der Mathematik der Alten, sowohl für die Geometrie als für die Arithmetik so höchst wichtige Theil der Zahlenlehre: die Lehre von den Proportionen (ἀναλογίαι) und Medietäten (μεσότητες, stetige Proportionen), schon alt, und die wesentlichsten Proportionen bereits den Früheren, nicht blos einem Aristoteles und Plato, sondern auch Pythagoras sehr wohl bekannt. Bei den späteren Griechen war die Lehre von den Proportionen und Medietäten sehr ausgebildet, weil sie bei ihnen das haupt-

sächlichste Mittel der mathematischen Betrachtung und Schlussfolgerung bildete, da ihnen die Zeichensprache der modernen Analyse, dies in den Händen selbst eines Mittelkopfes fast von selbst arbeitende Denkwerkzeug, noch gänzlich fehlte; — während gerade dieser Reichthum an ausgeprägten Operationsformeln die Proportionslehre bei den Modernen fast antiquirt hatte, und erst der neueste Aufschwung der höheren Geometrie sie wieder verjüngte und mit einem neuen Zweige, der Lehre vom anharmonischen Verhältnisse, bereicherte. In dieser ausgebildeteren Gestalt umfasste die griechische Proportionslehre zehn verschiedene Medietäten, von denen Jamblich in seinem Kommentar zur Arithmetik des Nikomachus die drei wichtigsten auf Pythagoras zurückführt.[859] Dies sind: die arithmetische (40, 25, 10, d. h. $40 - 25 = 25 - 10$), die geometrische (40, 20, 10, d. h. $40 : 20 = 20 : 10$), und die harmonische, eine Verbindung beider vorhergehenden (40, 16, 10, d. h. $40 - 16 : 16 - 10 = 40 : 10$). Also auch hier wieder, wie dies schon bei den früheren Nachrichten naturgemäss der Fall war, werden die Grundlagen der gesammten Lehre auf Pythagoras zurückgeführt; denn die sämmtlichen übrigen Medietäten sind eigentlich nur verschiedene Formen der harmonischen, verschiedene Verbindungsweisen zweier Proportionen, von denen die eine in arithmetischer, die andere in geometrischer Form ausgedrückt ist, und in denen nur die einzelnen Glieder der Proportionen, entweder der geometrischen oder der arithmetischen, von einander abweichen. Drei von diesen: die 4., 5. und 6. werden von Jamblich auf Eudoxus zurückgeführt,[860] und die vier letzten, die 7. bis 10., als die spätest ausgebildeten auf die Pythagoreer Temnonides und Euphranor.[861] Zugleich wird bemerkt,[862] dass die harmonische Medietät bei Pythagoras und den mit ihm gleichzeitigen Mathematikern, d. h. bei seinen unmittelbaren Schülern, — deren Schriften ja den Alten bekannt waren, — zuerst entgegengesetzte (ὑπεναντία)

geheissen habe, offenbar, weil die beiden Glieder der Medietät entgegengesetzte: das eine arithmetische, das andere geometrische, Form hatten, dass sie aber von Archytas und Hippasos die harmonische genannt worden sei; weil sie nämlich in der Musik, d. h. in der harmonischen (Intervallen-) Lehre ihre häufigste Anwendung findet. Der Name „entgegengesetzte" sei darauf von der Euklidischen Schule auf die vierte Medietät übertragen worden. Die Nachricht an sich ist also vollkommen sicher und nichts weniger als „mythisch", denn sie ist mit einem ganz genauen Detail überliefert; sie beweist aufs Neue, welche specielle Kunde die Alten von diesen Dingen hatten, und dass die jetzt auf diesen Gebieten verbreitete Dunkelheit von Nichts herrührt, als von dem gänzlichen Untergange jener ausgedehnten Literatur, deren vereinzelte Trümmer in den späteren Sammelwerken wir jetzt mühsam zusammensetzen müssen, um die verlorne Kunde doch wenigstens in den allgemeinsten Umrissen wieder erkennbar herzustellen. Es ist aber jedem Sachverständigen bekannt, dass unsere gesammte Kenntniss von der höheren Mathematik der Alten, soweit diese überhaupt die Elemente des Euklid überstieg, sich in einem ganz ähnlichen trümmerhaften Zustande befindet.

Diese Nachrichten werden nun noch durch eine andere ergänzt, welche diese ganze Lehre von den Proportionen und Medietäten von Babylon herleitet, und sie von dort durch Pythagoras zu den Griechen gelangen lässt. Zunächst zwar wird dies ausdrücklich nur von einer eigenthümlichen geometrischen Proportion berichtet, welche beide Medietäten: die arithmetische und die harmonische, in sich einschliesst, und von Nikomachus die „vollkommenste",[863] von Jamblich die „musikalische"[864] genannt wird. „Die musikalische Proportion," sagt Jamblich,[865] „ist eine Erfindung der Babylonier und von diesen durch Pythagoras zu den Griechen gekommen. Nun entsteht aber diese „vollkommenste" oder „musika-

lische" Proportion nur dadurch, dass man für zwei Zahlen, welche als die beiden äussersten Glieder der Proportion betrachtet werden, zwei mittlere sucht, von denen die eine mit den beiden Endgliedern eine arithmetische, die andere eine harmonische Medietät bildet (also nach unserm früheren Beispiel für die Zahlen 40 und 10 zuerst 25; $40 - 25 = 25 - 10$; und dann 16; $40 - 16 : 16 - 10 = 40 : 10$); wodurch die so gefundenen vier Glieder (40, 25, 16, 10) eine geometrische Proportion ausmachen ($40 : 25 = 16 : 10$, d. h. $8 : 5 = 8 : 5$). Diese vollkommenste Proportion, offenbar gerade desswegen so genannt, weil sie als geometrische Proportion zugleich die beiden anderen Medietäten: die arithmetische und die harmonische in sich einschliesst, setzt demnach, wie auf der flachen Hand liegt, die ganze Lehre von den Proportionen und Medietäten als ausgebildet voraus, und beweist also mit Nothwendigkeit den orientalischen Ursprung der ganzen Lehre. Die früher schon angeführten allgemeineren Nachrichten von der orientalischen Herkunft der pythagoreischen Wissenschaft und der Mathematik insbesondere, finden also hier gleich wieder eine specielle, und zwar sehr glänzende Bestätigung, indem einer der ausgebildetsten und wesentlichsten Theile der alten Mathematik als aus Babylon stammend sich ausweist. Die babylonischen Lehranstalten haben wir aber schon früher kennen lernen, und die Höhe der vorderasiatischen Kultur überhaupt hat sich durch die neuesten Ausgrabungen auf eine überraschende Weise herausgestellt. Zugleich bestätigt sich hier im Einzelnen die Angabe der Alten von der vorwiegenden Ausbildung der Rechnung bei den Babyloniern, während den Aegyptern, der Natur ihres Landes gemäss, die vorzugsweise Pflege der Geometrie zugeschrieben wird.

Die Wichtigkeit und Ausdehnung der Proportionenlehre erhellt aber auch noch daraus, dass diese Lehre bei den Griechen nicht, wie gewöhnlich bei uns, als eine blos oder vorwiegend arithmetische betrachtet wurde, sondern

wie es bei dem ganzen geometrischen Charakter der alten Arithmetik gar nicht anders seyn kann, zugleich als eine der bedeutendsten Fundamentallehren der Geometrie, von welcher eine grosse Reihe von Sätzen in allen Theilen der Geometrie abhängen. Von den geometrischen Proportionen ist dies allbekannt, denn die ganze Lehre von der Aehnlichkeit der Figuren ist auf sie gegründet. Euklid widmet daher den geometrischen Proportionen sein ganzes fünftes Buch, um darauf im sechsten die Lehre von der Aehnlichkeit der Figuren vortragen zu können. Aber auch die in unsern modernen Lehrbüchern vernachlässigte harmonische Proportion spielte bei den Alten eine grosse Rolle, und der neueste Aufschwung der Geometrie gründet sich hauptsächlich auf die Erweiterung der harmonischen Proportion zu dem sogenannten anharmonischen Verhältniss, das sich als eine reiche Quelle neuer mathematischer Wahrheiten ausweist. In der Sammlung des Pappus findet sich daher die vollständige Lehre von den 10 Medietäten in streng geometrischer Methode vorgetragen und bildet dort im dritten Buche das zweite Problem: In semicirculo tres medietates sumere. Die grosse Wichtigkeit der Proportionenlehre erhellt am besten aus des Nikomachus[866] eignen Worten, mit denen er in seiner „arithmetischen Einleitung" die Darstellung dieser Lehre einführt: „Jetzt dürfte es am Orte seyn, die arithmetische Einleitung passend und angemessen mit der Lehre von den Proportionen zu beschliessen, die gleich nothwendig ist, sowohl für die Naturwissenschaften (*φυσιολογίαι*), als auch für die Musik und die Sphärik (sphärische Trigonometrie) und für die Planimetrie und Geometrie (*καὶ εἰς τὰ μουσικά τε καὶ σφαιρικὰ καὶ γραμμικὰ θεωρήματα*); ganz insbesondere aber zur Lektüre der Alten (*οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ εἰς τὰς τῶν παλαιῶν συναναγνώσεις*). Für die späteren Griechen waren natürlich die Schriften der pythagoreischen Schule „die Alten". Der angegebene Kreis von Wissenschaften: Physiologie in antiker Bedeu-

tung, Musik, Sphärik (sphärische Trigonometrie als wesentlichster Theil der alten Astronomie) und Arithmetik sammt Geometrie waren aber gerade die Hauptwissenschaften der pythagoreischen Schule; ja die mathematische Theorie der Musik war von Pythagoras erst, als etwas ihm ganz Originales, neu geschaffen worden. Waren also dem Pythagoras die Grundzüge der Proportionenlehre bekannt und werden ihm die arithmetische, geometrische und harmonische Proportion namentlich und ausdrücklich beigelegt, so wird ihm damit nothwendiger Weise auch die Kenntniss eines grossen Theiles der von der Proportionenlehre abhängigen geometrischen Wahrheiten mit beigelegt.

Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich also von selbst, dass Pythagoras die Zahlenlehre schon in einem bedeutenden Umfange kannte und dass die Griechen sogar die Grundlagen zur höheren Analyse, diesem gepflegtesten Theile der neueren Mathematik, seiner persönlichen Forschung verdanken. Der Anbau gerade dieses abstrakten Feldes beweist also, dass Pythagoras nicht blos ein fromm begeisterter Gefühlsmensch, sondern auch ein Kopf mit ungewöhnlicher mathematischer Begabung war, und dass sich bei ihm kühles mathematisches Denken mit warmer religiöser Empfindung auf eine bewundernswerthe Weise vereinigte. Dass grosse Mathematiker fromm beschränkte Anhänger irgend einer herrschenden religiösen Richtung waren, ist nichts Ungewöhnliches, und beweist nur die Gebrechlicheit des menschlichen Geistes, der den Ueberhang Eines intellectuellen Vermögens meist durch Verkümmerung eines anderen erkaufen muss. Wirklich hervorragende Begabung in beiden einander fast feindlich entgegenstehenden Geistes-Richtungen ist aber eine seltene Erscheinung, und so wunderbare Männer, wie Pythagoras, Plato, Pascal sind in der Geschichte zu zählen. Die vorwiegend religiöse Richtung des Pythagoras haben wir aus dem Vorhergehenden genugsam kennen gelernt; von

seiner mathematischen Begabung haben wir jetzt ein wenn auch nicht vollkommen erschöpfendes, — das verhindert die Kärglichkeit der Nachrichten, — doch wenigstens zur Charakteristik des Mannes hinreichendes Bild erhalten. Dass aber diese mathematische Spekulation eine seiner Lieblings-Neigungen, ein Lieblingsstudium war, sagen uns die alten Berichterstatter ausdrücklich,[867] und Aristoxenus hebt in körnig einfacher Weise sehr gut hervor, Was es war, das den Pythagoras an diese Forschungen fesselte: nämlich gerade das rein-theoretisch Spekulative: „Die Zahlenlehre“, sagt er,[868] scheint Pythagoras vor Allem am meisten werth gehalten und hauptsächlich dadurch weiter gefördert zu haben, dass er sie aus dem kaufmännischen Geschäfts-Bedürfnisse herauszog, und alle Dinge unter der Form der Zahl betrachtete,“ d. h. dass er der Zahlenlehre eine wissenschaftliche Form gab, sie aus einer blossen Rechenkunst, Logistik, zu einer eigentlichen Zahlentheorie, einer allgemeinen Arithmetik[869] umbildete und dadurch zu einem Instrument spekulativer Forschung, einem sehr wirksamen Denk-Werkzeuge machte. Dass aber die spätere Zahlentheorie der Griechen auf des Pythagoras Grundlagen erbaut wurde, drücken die Alten so aus:[870] „Die Zahlenlehre, wie sie Pythagoras zuerst dargestellt habe, sei von Nikomachus, — in ihren Augen der Repräsentant der ausgebildeten Arithmetik, — später nur ausgeführt worden,“ — ein Ausspruch, der in jeder Beziehung seine völlige Richtigkeit hat, da die Alten, wie wir schon gesehen haben, Aufzeichnungen, auch mathematische, aus der ältesten pythagoreischen Schule besassen, und Nikomachus allerdings kein selbstständiger Denker war, sondern, wie man aus seiner eigenen Schrift und ihrem Kommentar von Jamblich ersieht, nur die Resultate der Früheren, und insbesondere der pythagoreischen Schule zusammenstellte.

Aber auch noch weitere Hauptlehren der Geometrie werden dem Pythagoras beigelegt. Eine Nachricht bei

Proklus[871] in seinem Kommentar zu Euklid, — zum 44. Satze des 1. Buchs: auf einer gegebenen geraden Linie und unter einem gegebenen Winkel ein einem gegebenen Dreieck gleiches Parallelogramm zu beschreiben, — führt auch diese Anwendung der Parallellinien-Theorie zur Umwandlung der Figuren in Parallelogramme, auf den Pythagoras zurück. „Nach Angabe des Eudemos," des bekannten Aristotelikers, der eine Geschichte der Geometrie und Astronomie geschrieben hatte, — „sei diese ganze Lehre von der Anlegung (παραβολή) der Räume an gegebene Linien, ihren Defekten (ἐλλείψεις) und ihren Ueberschüssen (ὑπερβολαῖς) schon alt, und eine Erfindung der pythagoreischen Muse. In der That musste diese Lehre von der Umwandlung der Figuren in gleich grosse Parallelogramme eine der zuerst entwickelten gewesen seyn, da sie die Grundlagen für die praktische Feldmessung enthält, den Flächeninhalt beliebiger Landstücke angeben und in gerad- und parallel-linigen Figuren darstellen lehrt, wie dies bei jeder Vertheilung und Katastrirung unregelmässig gestalteter Ländereien vorkommt. Da, wie wir gesehen haben, die griechischen Quellen einmüthig die Entstehung der theoretischen Geometrie aus den Bedürfnissen der praktischen Landvermessung herleiten, wie sie in Aegypten durch die jährlichen Ueberschwemmungen des Nil nöthig gemacht wurden, so musste die ganze Parallellinien-Theorie, zugleich mit dieser ihrer unmittelbaren praktischen Anwendung in der Landvermessung den Aegyptern längst bekannt seyn, und es musste dies ein Theil derjenigen geometrischen Lehren seyn, die Pythagoras aus Aegypten mitbrachte und nach Griechenland verpflanzte.

Diese allgemeine Angabe des Proklus wird nun durch eine andere Nachricht bei Plutarch[872] bestätigt und an Inhalt und Umfang ganz scharf bestimmt. Plutarch's Worte lauten: „Eines der geometrischsten Theoreme oder vielmehr Probleme ist das: aus zwei gegebenen Figuren

eine dritte zu konstruiren (an eine gegebene Linie anzulegen, παραβάλλειν), die der einen jener beiden gleich und der anderen ähnlich ist; auch dies soll Pythagoras gefunden und desshalb ein Opfer gebracht haben. Und wirklich ist es auch viel feiner und wissenschaftlicher als jenes Theorem über die Gleichheit des Quadrats der Hypotenuse mit denen der beiden Katheten.“ Dies sieht nun allerdings wie das Urtheil eines Dilettanten aus, der, weil er den letzteren Satz im ersten, den anderen im sechsten Buch seiner euklidischen Elemente fand, den elementareren, — obgleich so unendlich folgenreicheren, — als den unbedeutenderen und geringeren betrachtete. In der That aber ist auch dieser Satz in wörtlicher Uebereinstimmung der 25. des 6. Buchs bei Euklid: eine geradlinige Figur zu beschreiben, welche einer gegebenen gleich und einer andern ähnlich sey, — einer der wichtigsten und zugleich feinsten Sätze für die praktische Feldmessung, und verdient wohl in dieser Beziehung, aber auch nur in dieser, dem magister matheseos an die Seite gesetzt zu werden. Gerade desshalb aber ist seine „Auffindung“ durch Pythagoras eben so wenig wahrscheinlich, als die dem Pythagoras ebenfalls missverständlich beigelegte Auffindung des magister matheseos, und nur die Kenntniss beider schon vorhandener und offenbar schon der ägyptischen Wissenschaft zugehöriger Sätze, und die weitere Ausbildung der mit ihnen verbundenen Theorie kann von Pythagoras herrühren. Das mit der angeblichen Auffindung auch hier verbundene Opfer rührt daher offenbar auch nur von der hohen Werthschätzung des Satzes her. Was aber in dieser Nachricht wirklich wesentlich und wichtig erscheint, das ist: dass diese Aufgabe nicht blos die Anlegung eines dem Flächeninhalt einer gegebenen Figur gleichen Parallelogrammes an eine bestimmte Linie verlangt, sondern auch die Umformung dieses Parallelogramms in eine weitere Figur, die einer der gegebenen ähnlich ist. Dies kann

nur durch Aufsuchung einer Proportional-Linie geschehen; die Auflösung dieser Aufgabe setzt also auch den geometrischen Theil der Proportionenlehre und die mit ihr zusammenhängende Lehre von der Aehnlichkeit der Figuren voraus, und bestätigt somit die im Vorhergehenden vorausgesetzte geometrische Anwendung der Proportionenlehre und die Ausdehnung der pythagoreischen Mathematik auch über die Lehre von der Aehnlichkeit der Figuren.

In so weit ergänzen also die angeführten Nachrichten des Proklus und Plutarch unsere Kenntniss der pythagoreischen Mathematik nicht unbedeutend; demungeachtet aber ist ihre Tragweite hiermit noch keineswegs erschöpft, denn die in ihnen berührte Lehre von der Umwandlung der Figuren hat neben ihrer unmittelbaren Beziehung zur praktischen Feldmessung auch noch eine andere, sehr wichtige, rein formale Bedeutung, und es ist höchst wahrscheinlich, dass weit mehr dieser letzteren wegen die Lehre von Pythagoras und seiner Schule ausgebildet wurde, als wegen ihrer praktischen Anwendung, die wohl für die ägyptischen Landmesser, nicht aber für Pythagoras und seine Schule ein besonderes Interesse haben konnte. Es wird also nöthig seyn, die formale Bedeutung dieser Lehre etwas genauer auseinander zu setzen, da sie in unseren heutigen Lehrbüchern gar nicht mehr in Betracht gezogen wird und daher nur den mit der alten Mathematik Vertrauteren gegenwärtig seyn möchte. Die Lehre zieht sich in den Elementen Euklids vom 1. bis zum 6. Buche hin. Der 44. Satz des ersten Buchs, auf den sich die oben citirte Stelle des proklischen Kommentars bezieht, lehrt ein Dreieck in ein Parallelogramm umwandeln, und bildet den Ausgangspunkt der ganzen Lehre. Zu ihr gehört dann gleich der magister matheseos (I., 47), der zwei gegebene Quadrate, die der Katheten, in Eins umformen lehrt, in das der Hypotenuse, und der selber nur eine zusammengezogene Form, also eine Umgestaltung des Binomialsatzes ist: $b^2+c^2=h^2$ identisch mit $a^2+2ab+b^2=(a+b)^2$.

Der Binomialsatz selbst (II., 4) mit seinen verschiedenen Folgesätzen (II., 5 — 10) gehört nicht minder hierher, indem bei allen diesen Sätzen das Wesentliche in der Umformung von Quadraten in Rechtecke und umgekehrt besteht. An sie schliesst sich nun unmittelbar der 11. Satz des II. Buches an, der die Anweisung gibt, „eine Linie so zu theilen, dass das Quadrat des einen Theils eben so gross werde, als das unter dem andern Theil und der ganzen Linie befindliche Rechteck, der sogenannte goldene Schnitt, d. h. die Aufsuchung einer mittleren Proportionale; also wieder Umwandlung eines Quadrates in ein Rechteck, $y^2 = ax$. Umgekehrt lehrt II., 14 ein Quadrat construiren, das einer gegebenen Figur, d. h. einem bestimmten Rechteck gleich ist, da die Figur nach Vorschrift der Auflösung erst in ein Rechteck verwandelt werden muss: $ax = y^2$.

Bis hierher sind alle angeführten Aufgaben Beispiele einfacher und vollständiger Anlegungen (παραβολαί, applicationes) gegebener Räume (χωρίων) an gegebene Linien. Im 28. und 29. Satz des VI. Buches kommt dann endlich auch die Lehre von den Defekten und den Ueberschüssen vor (die ἐλλείψεις und ὑπερβολαί). Der 28. Satz lautet: An eine gegebene Linie $(a - x)$ ein Parallelogramm $((a-x) . y)$ anzulegen, das einer gegebenen Figur (C) gleich, und dessen Defect $(x . y)$ einem gegebenen Parallelogramm $(a . b)$ ähnlich sey (d. h. also $a : b = x : y$, und $y = \frac{bx}{a}$; demnach $(a-x) . y = C = (a-x) . \frac{bx}{a} = C$, oder $\frac{b}{a} ax - \frac{b}{a} x^2 = C$). Der 29. Satz lautet: An eine gegebene Linie $(a + x)$ ein Parallelogramm $((a+x) . y)$ anzulegen, das einer gegebenen Figur (C) gleich, und dessen Ueberschuss $(x . y)$ einem gegebenen Parallelogramm $(a . b)$ ähnlich sey (d. h. also wieder $a : b = x : y$, oder $y = \frac{bx}{a}$;

demnach $(a + x) \cdot y = C, = (a + x) \cdot \frac{bx}{a} = C$, oder $\frac{b}{a} ax + \frac{b}{a} x^2 = C.$).

Das ist also in kurzer Uebersicht diese Lehre „von der Anlegung der Figuren und ihren Defekten und Ueberschüssen“, von welcher Proklus redet, so weit sie Euklid in seine Elemente aufgenommen hat, also offenbar nur in den allerwesentlichsten und für den Unterrichts-Zweck absolut nöthigen Sätzen. Nach Proklus demnach ist diese Lehre alt und eine Erfindung der pythagoreischen Muse. Nun fällt auf der Stelle in die Augen, dass alle diese Sätze ohne Ausnahme geometrische Darstellungen quadratischer Gleichungen sind; denn selbst der Satz I., 45 fasst unter seiner allgemeinen Form den Fall $y^2 = a.x$ als einen specielleren in sich. Der magister matheseos stellt die Formel $b^2 + c^2 = h^2$ dar; der Binomialsatz (II., 4 und 7) die Formel: $a^2 \pm 2ab + b^2 = (a \pm b)^2$; II., 11 die Formel $y^2 = ax$; II., 14 das Umgekehrte: $a.x = y^2$; VI., 28 und 29 endlich die Formel: $\frac{b}{a} ax \mp \frac{b}{a} x^2 = C$, oder $bx \mp \frac{b}{a} x^2 = C$. Wie so viele andere euklidische Sätze enthalten also auch diese wesentlich einen arithmetischen Inhalt im Sinne der Alten, d. h. einige der hauptsächlichsten Formen der algebraischen Gleichungen zweiten Grades. Nun ist also die eigentliche theoretisch-formale Bedeutung dieser Sätze klar; es sind algebraische Formeln des zweiten Grades in geometrischem Gewand; ein Gewand, das, wie wir gesehen haben, die ganze alte Arithmetik trägt, das zwar auf ihre freiere Bewegung oft hemmend wirkt, das ihr aber dafür eine Bildlichkeit und Anschaulichkeit gewährt, die unser modernes Formelwesen völlig verloren hat. Nun wird es auch klar, welches Interesse Pythagoras an dieser für den ersten Anblick so wunderlichen und scheinbar so unbedeutenden Lehre nahm;

es war nicht die praktische Anwendung, von der er kaum je Gebrauch machen konnte, sondern es war ein rein wissenschaftliches, theoretisches Interesse: es war die weitere Ausbildung der durch den magister matheseos und den Binomialsatz angeregten Theorie von den *quadratischen Gleichungen*. Die Hauptsätze der quadratischen Gleichungen gehen also auf Pythagoras zurück und ein weiterer Bestandtheil der euklidischen Elemente erhält pythagoreischen Ursprung.

Noch aber ist das Räthsel nicht ganz gelöst, und nicht alle Dunkel aufgehellt, die über der Sache schweben: warum hat Pythagoras gerade diese Formeln behandelt? Formeln, die zum Theile, wie die letzt angeführten des 6. Buches, sich der geometrischen Darstellung so schwer fügen, schon ziemlich künstlich sind, und nur unter bestimmten, hier nicht weiter berührten Restrictionen Statt finden, durch welche sie ganz gegen die sonstige Gewohnheit der Alten eine solche Schwerfälligkeit und Weitschweifigkeit bekommen, dass sie das Aussehen geometrischer Naturwüchsigkeit durchaus nicht an sich tragen. Jeder, der es versucht, sich über diese Fragen Rechenschaft zu geben, wird sich gestehen müssen, dass diese Formeln schwerlich auf dem Wege einfacher algebraischer Ableitung, aus dem magister matheseos etwa, entstanden sind, — obgleich eine solche Ableitung allerdings möglich ist, — sondern dass sie noch eine ausserhalb ihrer gelegene, nicht-algebraische Veranlassung gehabt haben müssen. Sieht man die Formeln mit diesem Gefühle genauer an, so löst sich auf eine unerwartete und höchst einfache Weise auch dieses Räthsel: *es sind die Formeln der Kegelschnitte*; $b^2 + c^2 = h^2$, präciser: $x^2 + y^2 = r^2$ (x = Abscisse, y = Ordinate, r = radius vector) ist die Gleichung des Kreises; $y^2 = b.x$, oder präciser: $y^2 = p.x$ (p = Parameter) ist die Gleichung der Parabel; $bx - \frac{b}{a} x^2 = C$, oder präciser: $p.x - \frac{p}{a} x^2 = y^2$

(a = Achse) ist die der Ellipse und endlich $b . x + \frac{b}{a} x^2 = C$, oder präciser: $p . x + \frac{p}{a} x^2 = y^2$ ist die der Hyperbel. Das Zusammentreffen der geometrischen Sätze mit den Formeln ist so absolut genau, und namentlich bei den letzten zwei Gleichungen sind die geometrischen Sätze zum Ausdruck der algebraischen Verhältnisse so offenbar mit Absicht und Ueberlegung geschaffen und eingerichtet, dass auch nicht der geringste Zweifel über ihre nicht-zufällige Identität Statt finden kann; ja dass diese Sätze auch den Elementen offenbar nur eingefügt sind, um später zum Fundament für eine Darstellung der Kegelschnitte zu dienen.

Wenn also diese Sätze „von der Anlegung der Figuren und ihren Defekten und Ueberschüssen" pythagoreisch sind, und wenn sie, wie nachgewiesen worden, nur geometrische Darstellungen algebraischer Formeln zweiten Grades enthalten, welche, wie die Neueren sich ausdrücken, die Gleichungen der Kegelschnitte darstellen, so folgt mit aller Nothwendigkeit, dass Pythagoras auch die Lehre von den Kegelschnitten selbst gekannt habe.

Und nun erklärt es sich denn auch eben so einfach, wie die Kegelschnitte zu ihren Namen kommen, zu denselben Namen, die wir oben als Kunstausdrücke bei der Lehre von der Figuren-Umwandlung vorfanden. Gerade weil die Parabel sich dadurch charakterisirt, dass bei ihr das Quadrat der Ordinate dem Rechteck zwischen Parameter und Abscisse gleich ist ($y^2 = p . x$), seine **Anlegung** (παραβολή) an die Abscisse demnach vollständig Statt finden kann, nannte man sie παραβολή (**Anlegung**, applicatio) auszeichnungsweise; Ellipse (Defekt) und Hyperbel (Ueberschuss) dagegen die beiden anderen, weil dieselbe Flächen-Vergleichung bei der Ellipse ($y^2 = p . x - \frac{p}{a} x^2$) einen **Defekt** (ἔλλειψις) und bei der Hyperbel ($y^2 = p . x + \frac{p}{a} x^2$)

einen Ueberschuss (ὑπερβολή) ergibt. Nach Proklus am angeführten Orte wäre übrigens diese Bezeichnungsweise erst später entstanden und nach-pythagoreisch.

Auf diese Weise ist nun der vollständige Gehalt der vereinigten Nachrichten des Proklus und Plutarch zur Klarheit gebracht, und es stellt sich heraus, dass diese Nachrichten trotz ihrer ganz unscheinbaren Einkleidung von der grössten Wichtigkeit sind. Es ist zugleich im höchsten Grad überraschend, die innere Einheit wahrzunehmen, welche den ganzen Kreis der pythagoreischen Mathematik unter einander verbindet, und der realen Verwandtschaft des Gegenstandes folgend, immer von einem und demselben Mittelpunkt, dem magister matheseos aus, in den verschiedenartigsten Richtungen sich über das Gebiet der Raum- und Zahlen-Verhältnisse verbreitet. Es ist ein charakteristisches Zeichen des Genies, solche Mittelpunkte der Erkenntniss herauszufinden und von ihnen aus die Fäden in dem verschlungenen Gewebe der Detail-Erkenntnisse zu verfolgen; der Schwachkopf sieht gar Nichts, und selbst der Scharfsinn untergeordneter Art bleibt am Detail haften und entdeckt nicht die Knotenpunkte der Wahrheit, von denen aus der Geist sich zu einer Gesammt-Anschauung grösserer Erkenntnissmassen erheben kann.

Einwürfe gegen diese Deduktion von den Vorurtheilen des gewöhnlichen Standpunktes unserer Schulmeinungen aus, ohne das Rüstzeug noch stärkerer und noch zwingenderer Gründe, sind natürlich ohne Gewicht; es handelt sich nicht um Das, was uns scheint, sondern um Das, was war; nicht um unsere Einbildungen von der alten Kultur, sondern um das Verständniss der wirklichen geschichtlichen Nachrichten. Wenn, wie wir gleich sehen werden, Pythagoras die noch schwierigere und noch zusammengesetztere Lehre von den regelmässigen Polyedern schon besass, so darf man seinem Wissen auch die Lehre von den Kegelschnitten zutrauen, besonders da wir diese

Lehre schon frühzeitig in der pythagoreischen Schule auf einem hohen Grade der Ausbildung vorfinden. Ein späterer Pythagoreer Perseus fand schon die Konstruktion der Schneckenlinien (σπεῖραι), welche Kurven doppelter Krümmung sind, und einem früheren Pythagoreer, Aristäos dem Aelteren, werden geradezu fünf Bücher de locis solidis (περὶ στερεῶν τόπων) oder von den Kegelschnitten beigelegt. Die Stellen bei Pappus, in denen dieses Aristäus mehrfach Erwähnung gethan wird, geben zwar keine genaue Zeitbestimmung an, da seiner aber als eines bekannten alten, vor-euklidischen Mathematikers mit Auszeichnung gedacht wird, so steht kein Grund entgegen, in ihm jenen unmittelbaren Schüler des Pythagoras zu erkennen, der nach des Meisters Tode der zweite Gatte der Theano wurde und der pythagoreischen Schule vorstand. Ja dürfte man einer anderen, schon früher[511] angeführten Stelle des Plutarch trauen, so hätte man zur Erhärtung der vorgebrachten inneren Gründe auch noch ein äusseres geschichtliches Zeugniss, das die Kegelschnittslehre auf den Pythagoras selbst ausdrücklich zurückführte. Denn es heisst dort, nach der gewöhnlichen Lesart: „es sei zweifelhaft, ob das bekannte Stieropfer bei der Auffindung des magister matheseos, oder bei der Lösung des **Problems von dem Flächeninhalt der Parabel** (πρόβλημα περὶ τοῦ χωρίου τῆς παραβολῆς, de area parabolae) Statt gefunden habe.“ Hier wäre also einer der Kegelschnitte geradezu namhaft gemacht, und ein ihn betreffender Satz dem Pythagoras selbst beigelegt. Da dies aber jener früheren Nachricht widerspräche, wonach die Namen der Kegelschnitte erst nach-pythagoreisch seyn sollen, so gewinnt es fast den Anschein, als ob die gewöhnliche Lesart der plutarchischen Stelle nur auf dem Missverständniss eines Abschreibers beruhe, indem durch eine ganz nahe gelegene Emendation diese Nachricht mit der oben besprochenen von der „Anlegung der Figuren“ identisch gemacht werden kann (statt: πρόβλημα περὶ τοῦ χωρίου τῆς παραβολῆς, pro-

blema de area parabolae einfach: περὶ τῆς τοῦ χωρίου παραβολῆς, problema de areae applicatione); eine Emendation, die wenigstens das für sich hat, dass auch die übrigen Nebenzüge beider Stellen: das mit der Entdeckung verbundene Opfer auf eine und dieselbe Sache hinzudeuten scheinen. Entweder hat also Plutarch, was wohl möglich ist, da er schwerlich mehr als eine allgemeinere literarische Kunde von mathematischen Dingen hatte, zwei verschiedene Nachrichten, durch den Gleichklang der Worte verführt, irriger Weise mit denselben Nebenzügen verbunden, oder die Stelle ist erst durch den Missverstand der Abschreiber zu ihrer heutigen Gestalt gekommen. Man muss also einstweilen diese Nachricht auf sich beruhen lassen, und auf's Neue den Untergang der geschichtlichen Werke bedauern, aus denen auch Plutarch schöpfte. Denn offenbar haben wir diese und andere bei Plutarch zerstreute Nachrichten nicht als Resultate seiner Quellenstudien, sondern als Bruchstücke aus einer der untergegangenen Geschichten der Mathematik zu betrachten, wie z. B. die oben von Proklus citirte des Aristotelikers Eudemos. Welche reiche Ernte würden wir in solchen Werken finden, statt dass wir jetzt gezwungen sind, aus ihren Resten eine mühsame Aehrenlese zusammen zu stoppeln.

Endlich wird, wie wir schon berührten, sogar auch die Lehre von den regelmässigen Körpern: die Stereometrie, von den Alten auf Pythagoras zurückgeführt. Proklus[874] legt in der Einleitung seines Kommentars, wo er die Geschichte der griechischen Mathematik bis auf Euklid in kurzen Zügen entwirft, dem Pythagoras ausser der Theorie über die Inkommensurabeln ausdrücklich auch die erste Aufstellung der fünf regelmässigen Polyeder bei: die erste Aufstellung der kosmischen Figuren (τὴν τῶν κοσμικῶν σχημάτων σύστασιν ἀνεῦρε). Dies ist nämlich die gewöhnliche Bezeichnung der regelmässigen Körper bei den Alten, weil die Pythagoreer auch den 5 Elementen dieselben Figuren beilegten: der Erde die des Kubus,

dem Feuer die der Pyramide, der Luft die des Oktaeders, dem Wasser die des Ikosaeders, dem Aether die des Dodekaeders; so dass diese Körper nicht blos eine mathematische, sondern auch eine physikalisch-kosmologische Rolle in der pythagoreischen Lehre spielten. Dieselbe Nachricht gibt Plutarch; er spielt auch sonst auf sie, als auf eine allgemein bekannte Sache mehrfach an, und das Nämliche thun auch noch Andere unter den Alten.[874] So begreift sich denn auch eine andere Nachricht,[875] nach welcher die Pythagoreer dem Hippasos, einem unmittelbaren Schüler des Pythagoras die Veröffentlichung einer Schrift über das in der Kugel eingeschriebene Dodekaeder zum Verbrechen anrechneten, „wofür er zwar im Meere umgekommen sei, was ihm aber nichts destoweniger die Ehre verschafft habe, für den Erfinder zu gelten, während doch Alles dem Pythagoras zugehöre.“ Bei der Abgeschlossenheit der pythagoreischen Schule mochte ihr eine solche Veröffentlichung ausserhalb des engeren Verkehres der Freunde und Anhänger allerdings gehässig seyn und ihr als eine doppelte Veruntreuung, an dem Wissens-Besitze der Schule und an dem Ruhme des Meisters erscheinen; und da, wie wir sehen werden, Hippasus später mit der pythagoreischen Parthei ganz zerfiel und einer der heftigsten Ankläger des Pythagoras und der Pythagoreer wurde, so hat diese Nachricht an sich durchaus Nichts Mährchenhaftes, sondern passt ganz gut in den Zusammenhang der übrigen geschichtlichen Ereignisse. Ein wenn auch verstümmeltes Fragment des Philolaos[876] enthält dieselbe Lehre von den fünf in der Kugel eingeschriebenen regelmässigen Körpern und ihrer physikalisch-kosmologischen Bedeutung. Alle diese Nachrichten legen also auch die erste Ausbildung der Stereometrie dem Pythagoras bei, und eignen ihm somit einen schon ziemlich vollständigen Besitz aller wesentlichen Theile der theoretischen Mathematik zu; noch über den Umfang der Euklidischen Elemente hinaus. Denn in diesen

findet sich weder die Kegelschnitts-Lehre, noch die geometrische Lehre von den harmonischen Proportionen, noch eine wenn auch nur elementare Einleitung in die eigentliche Zahlen-Theorie und die mit ihr verbundene Analytik.

Wie aber die Lehre von den regelmässigen Körpern einerseits mit der Polygonen-Lehre auf's Engste zusammenhängt, so führt sie andererseits in die Lehre von der Kugel ein, in welcher alle diese regelmässigen Körper ihrer Konstruktion nach beschrieben gedacht sind. Die Lehre von der Kugel war aber dem Pythagoras ebenfalls bekannt, denn von ihr aus bahnt sich einer der Haupt-Uebergänge zur praktisch angewandten Mathematik, die in verschiedenen Zweigen von Pythagoras schon eifrigst gepflegt wurde. Die Lehre von der Kugel und den körperlichen Winkeln bildet die Grundlagen der sphärischen Trigonometrie, der Sphärik, wie sie die Alten nannten, und die Sphärik, die Lehre von den Kugel-Winkeln, machte bei den Alten den wesentlichsten Theil der mathematisch-praktischen Astronomie aus, da sie sich noch auf die Messung der scheinbaren Himmelsbewegung beschränkte und die Auflösung derselben in die wirkliche Bewegung frei im unendlichen Raume schwebender Himmelskörper noch nicht kannte. Die sphärische Astronomie, das letzte Ziel und die erhabenste Anwendung der gesammten theoretisch-mathematischen Studien, das Endziel aller der Anstrengungen, welche die Mathematik bei den Alten geschaffen hatten, wurde aber von Pythagoras und seiner Schule ebenfalls eifrig gepflegt. Ja, neben der Astronomie besass Pythagoras sogar die ersten Grundlagen zur mathematischen Physik: zur Optik und zur Akustik (der mathematischen Theorie der Musik), und diese letztere namentlich, ganz seine Schöpfung und sein Eigenthum, war sein und seiner Schule Lieblingsstudium. So blieb also die theoretische Mathematik für Pythagoras nicht unfruchtbar, sondern fand auch ihre unmittelbare Anwen-

dung zur Erkenntniss der Erscheinungswelt, ohne welche sie ein leeres Spiel des Scharfsinns ist.

Aus dieser Zusammenstellung und dem durch sie gewonnenen Verständnisse der wenn auch kärglich uns überlieferten Nachrichten erhellt demnach die Wichtigkeit des mathematischen Wissens in der pythagoreischen Schule ganz unwiderleglich, und man wird wohl die bisher gehegten entgegengesetzten Vorurtheile, als auf blosser Unkunde beruhend, aufgeben müssen. Einem schon ganz ansehnlichen, aus seinem alten Bette in ein benachbartes Stromgebiet hinüber geführten Flusse gleich, und nicht wie ein aus den eigenen Quellen des Heimathbodens erst allmälig zusammenrieselndes Bächlein, ergoss sich die wissenschaftliche Bildung durch Griechenland, als Pythagoras sie aus dem Orient in seine Heimath hinüber leitete; und selbst in diesen Gebieten des abstraktesten Wissens zeigt die Geschichte einen grossartigen, durch einzelne bedeutende Persönlichkeiten vermittelten Kultur-Zusammenhang höher gebildeter, älterer Staaten und Völker mit einem jüngeren, noch lebensfrischeren. Wie sich auch die gelehrten Vorurtheile dagegen sträuben mögen, selbst die Mathematik bestätigt es, dass aus dem Orient Hellas seine wissenschaftliche Bildung empfing. Und im Grunde, wie lächerlich sind diese Vorurtheile; auch in der Wissenschaft gibt es kein auserwähltes Volk Gottes; die Geistesbildung ist ein Gemeingut der Menschheit, und sie überliefert sich von einem Volke zum andern; dem unvermeidlichen Rollenwechsel gemäss, dem auf dieser grossen Weltbühne selbst die in Gesittung an der Spitze stehenden Völker unterworfen sind, wenn sie sich überlebt haben und diesem ehrenvollen Primate nicht mehr gewachsen sind. Es ist daher von überraschendem Interesse, da im Vorhergehenden der Zusammenhang ägyptischer Wissenschaft mit griechischer mehrfach, zuletzt noch in Astronomie und Geometrie, nachgewiesen wurde, dass uns jetzt die geschichtlichen Nachrichten gerade in dem abstrakten arithmetischen

Gebiete eine weitere ausdrückliche Kunde von Uebertragung orientalischer Kenntnisse nach Griechenland erhalten haben.

Es ist natürlich und versteht sich von selbst, dass nicht alle diese Zweige der pythagoreischen Mathematik gleichmässig Gegenstand des Unterrichts für Anfänger und die Jugend seyn konnten; es wird auch ausdrücklich berichtet, dass das eigentliche höhere mathematische Studium erst eine Beschäftigung der Esoteriker, d. h. der reiferen, in die unmittelbare Nähe des Pythagoras zugelassenen Schüler gewesen sei. Dabei wird aber auch zugleich bemerkt, dass sie nun Gelegenheit gehabt hätten, ihre schon erlangten mathematischen Kenntnisse weiter auszubilden; das heisst also nothwendig, dass sie schon einen vorläufigen mathematischen Unterricht, einen mathematischen Elementar-Unterricht genossen hatten. Wenn, wie Proklus sagt,[811] Pythagoras die mathematische Wissenschaft zu einem Bildungs- und Erziehungs-Mittel umgestaltet hatte, so war ein solcher mathematischer Elementar-Unterricht eine absolute Nothwendigkeit. Solche Elemente der Mathematik werden aber in der pythagoreischen Schule auch erwähnt, und Pythagoreer werden als Verfasser solcher Elemente, mathematischer Anfangsgründe (στοιχεῖα) ausdrücklich namhaft gemacht, wie z. B. Hippokrates und Leon. Da nun der übrige Elementar-Unterricht, wie wir gesehen haben, vorzugsweise auf die Thätigkeit des Gedächtnisses gebaut war, und zunächst ein gedächtnissmässiges, passives Lernen einzelner Sätze bezweckte, so lässt sich als wahrscheinlich voraussetzen, dass auch der mathematische Elementar-Unterricht eine ähnliche Form zu mehr gedächtnissmässiger Auffassung und Aneignung einzelner, für sich abgeschlossener Sätze werde gehabt haben. Nun ist es aber Jedem bekannt, der sich je mit den Euklidischen Elementen beschäftigt hat, dass diese gerade eine solche abgeschlossene gedächtnissmässige Form als eine auszeichnende Eigenthümlichkeit

besitzen; d. h. dass jede mathematische Wahrheit ein Ganzes für sich bildet, das als ein von allem Uebrigen unabhängiger, scharf und kurz ausgeprägter Satz dasteht, dass eben so apodiktisch die nöthige Hülfskonstruktion angegeben ist, und dass dann eine in sich abgeschlossene unabhängige Beweisführung folgt. Dieses Beweisführen, die der griechischen Mathematik so vorzugsweise eigenthümliche und in ihr so hoch ausgebildete demonstrative Methode, ist den Nachrichten zu Folge von Pythagoras gerade als das eigentlich Bildende und für den Jugend-Unterricht Wesentliche betrachtet worden, und ihre Einführung in die Wissenschaft, in der sie noch bis auf diesen Tag fortwährend geübt wird, verdanken wir also dem Pythagoras, und durch sie erstreckt sich sein Einfluss noch ungeschwächt bis auf uns. Diese Verbindung des strengsten Verstandes-Denkens mit gedächtnissmässigem Lernen charakterisirt demnach die pythagoreische Lehrmethode auf eine höchst merkwürdige Weise. Jeder mathematische Satz erscheint nach ihr als etwas vollständig Isolirtes und Abgeschlossenes, dessen Verbindung und Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden, eben so wie die einer grösseren Gesammtreihe von Sätzen zu Grunde liegende Systematik, nur für das schärfer sehende Auge des Kenners entdeckbar ist, während für den Schüler Nichts als eine Reihe scheinbar unzusammenhängender Einzelheiten vorliegt, die er sich einzuprägen hat, deren Richtigkeit er auch durch die beigegebene Beweisführung einsieht, ohne sich jedoch im Geringsten über das Wie und Warum Rechenschaft geben zu können, d. h. wie man zu diesen Sätzen gekommen sei, welcher innere Faden die einzelnen Sätze mit einander verbinde, und warum gerade diese und keine andere Reihenfolge der Sätze Statt finde. Der Anfänger kann absolut Nichts als die vorliegende Einzelheit auffassen, er wird von ihrer Richtigkeit überzeugt, über diese Einzelheit hinaus kann er sich aber nicht erheben, und muss alles Weitere als

das Gutdünken einer ihm überlegenen Intelligenz betrachten, deren Autorität er im Gefühl seiner beschränkten Einsicht sich zu unterwerfen hat. Diese der griechischen Mathematik so eigenthümliche Form ist aber zugleich mit ihrem inneren Gehalte so verwachsen, die ganze innere Systematik der Wissenschaft wird so sehr von ihr bedingt, sie ist mit ihr so völlig Eins, dass sie sich nicht allein in den Elementen bis auf diesen Tag erhalten hat, — vielleicht gleich der bei ihrem Auftreten nicht minder vollendeten Aristotelischen Logik, eben so sehr eine Fessel als eine Stütze der freieren wissenschaftlichen Forschung, — sondern dass Form und Gehalt auch nothwendig mit einander entstanden seyn müssen. Euklid selbst kann also diese Form nicht erst erschaffen, sondern nur noch weiter ausgebildet haben. Nun sagen aber auch die geschichtlichen Nachrichten,[878] dass Elemente gleich den euklidischen vor Euklid vorhanden waren. Der Pythagoreer Hippokrates wird als der Erste genannt, der mathematische Elemente veröffentlicht habe, und der schon früher erwähnte Leon als der Zweite, der die Elemente sowohl durch grössern Reichthum der Sätze, als durch eine brauchbarere Anordnung verbessert habe. Eine bessere Anordnung der Elemente wird ebenfalls dem Theudios beigelegt; eine Bereicherung mit neuen Sätzen dagegen dem Hermotimos. Es ist also auch durch die geschichtlichen Nachrichten offenbar, dass die euklidischen Elemente keineswegs Euklids ausschliessliches Eigenthum sind, sondern dass er einen schon vor ihm vorhandenen und durch mehrere Hände schon umgebildeten Stoff vor sich hatte, der aus der pythagoreischen Schule hervorgegangen war, und den er in Gehalt und Form nur vervollkommnen konnte. Dies stimmt nun ganz zu den Ergebnissen unserer bisherigen Forschungen, die eine Reihe euklidischer Sätze als pythagoreisch nachgewiesen haben. Es hat also allerdings die grösste Wahrscheinlichkeit, dass die so auffallende Form der Elemente ihnen schon in der pythagoreischen Schule

eigen gewesen sey und von Pythagoras herrühre. Dann steht sie aber in genauester Harmonie mit dem gesammten übrigen Unterrichts- und Erziehungs-Systeme der Schule, die auch in den übrigen Zweigen eben so streng von der Unterwerfung unter die Autorität des Meisters ausging, und durch Abschneiden alles vorzeitigen Selbstdenkens und Klügelns eine herbe Geisteszucht ausübte. Ueber diese sittliche Neben-Eigenschaft des mathematischen Unterrichts in dieser Form scheint man sich nie klare Rechenschaft gegeben zu haben, und unerschüttert hat sich ihr Einfluss durch die Dressur des mathematischen, ja des gesammten wissenschaftlichen Denkens bis in die letzten Jahrhunderte erhalten, wo der Geist endlich auch diese zur Fessel gewordene Form sprengte, und wenigstens für die höheren, von der modernen Zeit vorzugsweise ausgebildeten Theile der Analyse diese lästige, den Ueberblick über den Zusammenhang des Ganzen raubende und einen freieren Geistesflug hemmende, sogenannte demonstrative Methode von sich warf. Und doch war ihre Macht noch so gross, dass selbst die modernen Reformatoren der Mathematik ihre auf analytischem Wege gefundenen Resultate in diese synthetische Zwangsjacke glaubten einschnüren zu müssen.

Rührt aber die demonstrative Methode von Pythagoras her, dann ergibt sich unmittelbar weiter, dass Pythagoras sie aus Aegypten mitgebracht habe. Denn in einer uns erhaltenen Stelle des Demokrit, in welcher er von seinen Reisen und gelehrten Kenntnissen spricht,[878b] rühmt er sich in Bezug auf die Mathematik, dass ihn im Konstruiren von Figuren mit Beweisführung Niemand übertroffen habe, nicht einmal einer der ägyptischen Geometer. Nun besteht aber die demonstrative Methode bei Euklid gerade aus diesen beiden von Demokrit namhaft gemachten Hauptbestandtheilen: einer Hülfs-Konstruktion, d. h. einer Anweisung zum Ziehen der für den Beweis nöthigen Linien, und alsdann aus einer regelmässigen Beweisführung. Diese

Form der mathematischen Sätze, die demonstrative Methode, war also schon dem Demokrit bekannt, und dies beweist, dass sie lange vor Euklid in der pythagoreischen Schule schon bestand, aus welcher Demokrit seine wissenschaftliche Bildung erhalten hatte, — denn Arimnestus, der Sohn des Pythagoras selbst, war sein Lehrer gewesen;[670] — dass sie also auf Pythagoras zurückgeführt werden muss, wie wir gethan haben. Zugleich fand aber Demokrit dieselbe Form der mathematischen Sätze auch bei den ägyptischen Geometern vor; sie war also auch die Form der ägyptischen Mathematik. Da es nun an sich schon naturgemässer erscheint, dass eine solche ausgebildete künstliche Form das allmälige Ergebniss einer durch Generationen hindurch fortgepflegten Wissenschaft, als die persönliche Schöpfung eines Einzelnen ist, so wird es nicht blos wahrscheinlich, sondern liegt völlig auf der flachen Hand, dass Pythagoras diese demonstrative Methode nicht selbst erfunden habe, sondern dass er sie mit seiner gesammten mathematischen Wissenschaft bei den Aegyptern schon vorfand, und von ihnen sich aneignete. Wie also in seinem so auffallenden akusmatischen Unterricht Inhalt und Form gleichmässig und mit zwingender Nothwendigkeit auf Aegypten hinführten, so zeigt sich auch bei dem mathematischen Unterrichte in Inhalt und Form dieselbe Erscheinung. Bei einem Manne, der während eines 22-jährigen Aufenthaltes in Aegypten, von dem Anfange seiner Zwanzige bis in sein mittleres Mannesalter, durch das Studium der ägyptischen Gelehrsamkeit seine ganze wissenschaftliche Bildung erlangt hatte, und nach den angeführten gehäuften und bestimmten Angaben der griechischen Schriftsteller über die ägyptische Wissenschaft, und namentlich die ägyptische Mathematik, ist eine solche Erscheinung durchaus nicht befremdend, sondern höchst natürlich, und kann nur für die bisher allgemein herrschenden beschränkten Vorurtheile anstössig seyn.

Auf diese Weise stellt sich also heraus, dass Pytha-

goras seine gesammte Unterrichts-Methode geradezu aus Aegypten nach Griechenland übertrug, offenbar nicht blos, weil sie den Erziehungs-Zwecken völlig angemessen war, die er, wie wir sahen, bei der Gründung seiner Schule in Unteritalien vor Augen hatte, sondern auch weil er ihr seine eigene Bildung verdankte, weil sein Charakter und sein Wissen gleichmässig ihr Erzeugniss waren, sie also auch seiner Persönlichkeit am besten zusagen musste. Denn es wird wohl kein Denkender leugnen, dass diese ganze Elementar-Methode der Erziehung und des Unterrichtes ein höchst eigenthümliches, in sich wohl zusammenstimmendes, durchaus konsequentes Ganze bildet, dem derselbe strenge, imponirende und die Gemüther unterjochende Charakter aufgeprägt ist, den Pythagoras gleich bei seinem ersten Auftreten in Kroton entwickelte, und der ihm einen so grossen Einfluss verschaffte. Nie wohl war eine Methode in noch höherem Grade das Charakterbild ihres Urhebers. Bei so streng ausgeprägten, scharf bestimmten Ueberlieferungen aber von nebelhafter Sage reden, heisst entweder gestehen, dass man diese Ueberlieferungen nie genauer gekannt und reiflicher erwogen habe; oder wenn man sie wirklich gekannt und Nichts in ihnen gefunden hat, so stellt man sich geradezu ein geistiges Armuthszeugniss aus.

Neben diesen mathematischen Studien werden auch noch die gewöhnlich an die Lesung der alten Dichter, namentlich der Gnomiker, geknüpften grammatischen Studien betrieben worden seyn, und die ersten theoretischen Untersuchungen über die Sprache verdanken wohl der pythagoreischen Schule ihre Entstehung. Ein weit gereister Mann, wie Pythagoras, der neben seiner Muttersprache noch wenigstens zwei, sogar wissenschaftlich und literärisch ausgebildete, Sprachen: das Aegyptische und Babylonisch-Phönikische, verstand und redete, und der ohnedies, wie wir gesehen haben, zu abstrakten Spekulationen geneigt war, musste fast von selbst auf sprachvergleichende

Betrachtungen kommen, und die ersten grammatischen Begriffe waren in dem damaligen Stande der Wissenschaft für einen scharfsinnigen Denker ein eben so würdiger Gegenstand, als die allgemeinen Gesetze des Sprachbaues bei unsern jetzigen so ausgedehnten Sprachstudien für einen Staatsmann, wie Wilhelm von Humboldt, oder als die Regeln seiner Muttersprache für einen Feldherrn, wie Julius Cäsar, „der," wie Fronto[879] sagt, „mitten im „heftigsten gallischen Kriege neben andern militärischen „Schriften auch zwei höchst sorgfältig ausgearbeitete „Bücher „„über das Sprachgesetz"" schrieb, in denen er „unter dem Fluge der Geschosse, unter Trompeten- und „Hörner-Signalen von der Deklination der Nomina, von „der Conjugation und Orthographie der Verba handelte." Eine in den vorhandenen Nachrichten mehrfach anklingende, und selbst bei Cicero erwähnte Aeusserung[880] über die Sprach-Entstehung, — wie in der Rede an die krotoniatischen Frauen: „der weise Erfinder der Sprache, sei er „nun ein Gott oder ein Dämon oder ein gottgleicher „Mensch," — oder jene Frage: „was ist das Weiseste? „Zahl und Maass; und nach diesem? der Sprach-Erfinder," — beweist, dass Pythagoras auch wirklich eigenthümliche Spekulationen über die Entstehung der Sprache aufstellte, indem er dieselbe auf die gesetzgeberische Anordnung eines höheren Wesens zurückführte; dass also auch die zu Platos Zeit unter den philosophischen Partheien verhandelte Kontroverse,[881] ob die Sprache durch eine Gesetzgebung (νόμῳ, θήσει), eine Uebereinkunft, Convention (συνθήκῃ), oder durch die natürliche geistige Entwicklung, durch Natur-Nothwendigkeit (φύσει) entstanden sey, aus der pythagoreischen Schule herrühre; da die engere Schule der Pythagoriker natürlich an der Lehre des Meisters wird festgehalten haben, während der weitere Kreis der Schul-Verwandten, die Pythagoreer, d. h. die krotoniatische Aerzteschule, nach den ausdrücklichen Berichten der Alten,[882] wie in andern wesentlichen Punkten,

so auch in diesem von dem Lehrbegriffe der engeren Schule abwich, und die Entstehung der Sprache aus Naturnothwendigkeit behauptete. Eine scharfe Charakteristik beider Schulen zeigt sich auch noch hierin; Pythagoras vertrat den supranaturalen, theologischen Standpunkt, die Pythagoreer als Aerzte den physiologischen. Mit dieser grammatischen Richtung mögen denn auch jene wunderlichen Versuche zusammenhängen, Begriffserklärungen auf grammatischem Wege durch Wort-Etymologien zu gewinnen, oder umgekehrt Worterklärungen durch Uebertragung von Schulbegriffen in die Sprache, denen wir bei den Pythagoreern vielfach begegnen,[883] und deren Irrwege Plato in seinem Kratylos so ergötzlich verspottet, ohne jedoch viel Klügeres an die Stelle zu setzen.

Selbst die ersten Untersuchungen über die Regeln des Denkens: die Anfänge der Logik, müssen sowohl aus inneren Gründen, wegen ihrer beständigen Anwendung in der Mathematik, als nach einzelnen zerstreuten Andeutungen[884] aus der pythagoreischen Schule hervorgegangen seyn. Da die geometrische Beweisführung, die in der alten Mathematik beständig gebrauchte demonstrative Methode, Nichts weiter ist, als eine Anwendung der logischen Hauptregeln, und zwar in allerstrengster Form, so ist es ganz unmöglich, dass man sich nicht auch über die logischen Regeln sollte Rechenschaft gegeben haben, nach denen man bei den mathematischen Beweisen beständig verfuhr; es liegt vielmehr in der Natur der Sache, dass sich die Logik frühzeitig aus der Mathematik entwickelte. Wenn daher ausdrückliche Angaben der Alten[884] mit Berufung auf pythagoreische Schriften (πυθαγορικὰ ὑπομνήματα) dem Pythagoras die Haupttheile der Logik beilegen, und zwar gerade die bei der alten Mathematik vorzugsweise angewandten: die Beweislehre (ὑποδεικτική), die Definitionslehre (ὁριστική) und die Lehre von der Eintheilung (διαιρετική), und wenn übereinstimmend hiermit von einer andern Nachricht[884] die erste Einführung des

Definirens dem Pythagoras, dessen weitere Ausbildung aber dem Sokrates, Aristoteles und den Stoikern zugeschrieben wird, so liegt hierin durchaus Nichts weder an sich Unwahrscheinliches, noch gar Unmögliches; es widerspricht nur den konfusen Vorstellungen, die man sich gewöhnlich von der pythagoreischen Philosophie bildet. Die Titel einzelner pythagoreischer Schriften, offenbar logischen, oder, wie wir sagen würden, erkenntnisstheoretischen Inhaltes, wie z. B. eine Abhandlung von Brontinos, einem unmittelbaren Schüler des Pythagoras: „über die Vernunft und das Denken,“ [888] von der noch ein Fragment erhalten ist, bestätigen diese Angaben, und zeigen, dass die logischen Untersuchungen des Archytas allerdings in der pythagoreischen Schule wurzeln, und dass Aristoteles den Stoff zu seinem Organon keineswegs selbst schuf, sondern aus den Arbeiten seiner Vorgänger schöpfte. Näheres fehlt jedoch.

Orphika.

Nach vollendeter Erziehung und Elementarbildung trat nun, der kennengelernten Organisation der Schule gemäss, der Lehrling in den Kreis der engeren Schüler, der Esoteriker ein, und begann in der unmittelbaren Nähe des Meisters und unter dessen persönlicher Leitung die eigentlichen höheren wissenschaftlichen Studien in jener angegebenen freieren und selbstständigen Weise, die ein eigenes Denken und ein Verarbeiten des wissenschaftlichen Stoffes voraussetzte und erlaubte. „Nun durften sie, wie Gellius sagt, über ihre Studien reden und fragen; sie durften das Gehörte niederschreiben und ihre eigenen Gedanken aufsetzen.“

Ein neuer, wichtiger Lebensabschnitt begann also jetzt für den Schüler; er ward nun ein wirklicher Jünger der Wissenschaft, der höhere wissenschaftliche Ideenkreis der Schule ward ihm aufgeschlossen. Wie wir früher sagten: er ward gleichsam mündig erklärt, und trat die Jahre der männlichen Selbstständigkeit an. Dem dargestellten streng religiösen Charakter der ganzen Schule gemäss empfing der Eintritt in diese neue Lebensperiode auch eine bedeutungsvolle religiöse Weihe durch die Aufnahme in ein religiöses Institut, das der pythagoreischen Schule eigen war, den Eintritt in ein neues Stadium auch des religiösen Lebens bezeichnete, und geradezu den Mittelpunkt des ganzen religiös sittlichen Ideenkreises bildete, auf welches die bisherige Erziehung mit ihrer religiös sittlichen und ceremoniellen Läuterung und Hei-

ligung nur vorbereitet hatte, und das jetzt diese religiös-sittliche Erziehung für's ganze Leben abschloss.

Dies war jener schon früher erwähnte, innerhalb der Schule eingerichtete, geläuterte und gereinigte Weihedienst der unterirdischen Götter, und insbesondere des Herrschers der Unterwelt, des Dionysos-Osiris; — die Aufnahme in jene, an den alten trieterischen Dionysoskult sich anschliessenden, und mit den durch ganz Vorderasien und Aegypten verbreiteten Adonis- und Osiris-Mysterien völlig identischen[886] Orphika der pythagoreischen Schule; — hier, wie in dem übrigen Griechenland die trieterischen Dionysien, Orphika genannt, weil sie wesentlich ganz derselbe Sühnkult waren, wie diese, die von Orpheus im hohen Alterthum gestiftet, jetzt durch ganz Griechenland in jedem dritten Jahre allgemein gefeiert wurden, und die Pythagoras nur gereinigt, d. h. auf ihre noch unentartete ursprüngliche Form, wie sie von Orpheus herrührte, wieder zurückgeführt hatte. „Pythagoras," heisst es in einem alten Berichte bei Jamblich,[887] „soll ganz und gar ein „Nacheiferer der Orphischen Anordnung und Auslegung „(der Dionysien nämlich) gewesen seyn, und den Gottes-„dienst auf ganz gleiche Weise, wie Orpheus eingerichtet „haben." Und in der That, die Zusammenstellung der verschiedenen, wenn auch nur spärlich erhaltenen Nachrichten und Anspielungen bestätigt dies. Die bekannte Stelle des Demosthenes in seiner Rede pro corona,[888] wo er bei seinem Angriffe auf die Jugendjahre des Aeschines das spätere Unwesen der Orpheotelesten schildert, das aus den Orphiken entstanden war, und also einen Rückschluss auf diese zulässt, mag uns zu diesem Ende als Leitfaden dienen. „Als Du zum Manne herangewachsen warest," so redet Demosthenes den Aeschines an, „lasest Du Deiner „Mutter bei ihren Weihungen die (orphischen) Bücher „vor, und halfest ihr auch bei den übrigen Einrichtungen, „indem Du zur Nachtzeit den Eingeweihten die Nebris „(das Hirschfell) umhingst, ihnen aus dem Mischkrug

„einschenktest, sie mit Thon und Kleie beschmierend sühn- „test, und ihnen dann nach der Reinigung gebotest auf- „zustehen und zu sagen: Ich entrann dem Uebel und „fand das Bessere; bei Tage aber die schönen, mit „Kränzen von Fenchel und Weisspappel geschmückten „Festzüge durch die Strassen führtest und die dickbackigen „Schlangen drücktest und über dem Kopfe schwenktest, „Euoi Saboi! rufend und dazu tanzend: Hyes Attes, „Attes Hyes!; von den alten Weibern als Vorsteher und „Anführer und Kistosträger begrüsst, und mit Kuchen, „Bretzeln und Semmelbrod dafür belohnt.“ Wenn diese Stelle gleich keinen vollständigen Bericht gibt, sondern nur zu dem politischen Zwecke hervorgehobene und in's Lächerliche gezogene Einzelnheiten, so gibt sie doch wesentliche Aufschlüsse; und nach Entkleidung von ihren possenhaften Zusätzen und Persönlichkeiten, — zusammengestellt mit der früher gegebenen Schilderung der trieterischen Dionysien, so wie mit mehreren jener Anspielungen auf religiöse Gebräuche, die bei der Auseinandersetzung der religiösen Erziehung in der pythagoreischen Schule vorkamen, — gewährt sie uns die Möglichkeit, den Inhalt und Verlauf der Orphika bei den Pythagoreern wenigstens in den allgemeinsten Umrissen noch zu errathen. Zu den hierdurch gewonnenen Andeutungen bieten uns dann die Reste der sogenannten Orphischen Gedichte, — die, wie wir später sehen werden, den religiösen Lehrbegriff der pythagoreischen Schule darstellen, — die zum Verständnisse nöthigen Erläuterungen.

Auf diese Weise findet sich, dass die Orphika, wie alle jene übrigen Kulte, und insbesondere die trieterischen Dionysien, eine Todesfeier des Dionysos waren; wie jene, eine Darstellung seiner Leiden: seiner Zerreissung durch die Titanen, seines Todes und seiner Bestattung, und seiner darauffolgenden Wiederauferweckung als des nunmehrigen Beherrschers der Unterwelt und des Todtenreiches; wie bei jenen war auch bei ihnen mit der nach-

ahmenden Darstellung dieser heiligen Sage von den Schicksalen des Dionysos zugleich die Sühnung und Reinigung (καθαρμός) der Feiernden und ihre Aufnahme und Einweihung (τελετή) zu Dienern und Schützlingen des Gottes verbunden, dem die Macht zugeschrieben wurde, sie von den Strafen der Unterwelt zu erlösen.[889] Auch bei den trieterischen Dionysien fanden ja solche Sühnungen und Weihungen Statt, und ihre nächtliche Feier, die sogenannte Weihnacht (νὺξ τελεία)[890] machte einen Haupttheil des Kultes aus.

Wie die trieterischen Orphika zerfielen daher auch die pythagoreischen in zwei einander ungleiche Theile: in einen ernsten und düsteren Nachtdienst, der den Tod des Gottes betrauerte,[891] und in einen heiteren und freudigen Tagdienst, der dessen glückliche Wiederauferweckung feierte.[892] Jenes war eine förmliche Todtenklage. Sie begann in nachahmender Darstellung mit der Verfolgung des Gottes durch die in Hirschfelle vermummten Titanen; — woher die Verhüllung der Feiernden in Felle von Rehen und Hirschkälbern.[893] Sie ging dann zur Tödtung, Zerstückung und Verzehrung des Gottes durch seine Feinde über,[894] worauf sich offenbar der im Folgenden vorkommende symbolische Brauch: das Rohessen eines Stückes Opferfleisches, bezog (ὠμοφαγία), der auch in den Trieterien vorkam. Dann folgte die eigentliche Leichenklage, ganz in ägyptisch-orientalischer Weise begangen: mit Jammern und Weherufen, auf dem Boden sitzend[895] und die Gesichter mit Lehm und Kleie beschmiert;[896] offenbar auch zugleich eine sinnbildliche Darstellung des eigenen befleckten und sündhaften Zustandes. Sie endete, da eine Leichenfeier nach orientalischen Begriffen verunreinigt,[897] mit Sühnungen und Reinigungen durch Gebete und Waschungen oder Räucherungen.[898] „Ich entrann dem Uebel und fand das Bessere," riefen nun die Gesühnten,[899] offenbar mit Bezug auf den jetzigen Zustand eines Geweihten, dem Schutze und der Obhut des Todten-

herrschers Untergebenen, im Vergleich zu dem früheren unheiligen und sündhaften Zustand eines Uneingeweihten. Ohne Zweifel aber hatte die Formel neben dem religiösen auch noch einen moralischen Sinn: vom Beginne eines besseren, sittlich reineren Lebens, das „nach Vollendung so langjähriger Reinigungen von den im Gemüthe haftenden Schmutzflecken, jetzt endlich eintrat," wie sich Lysis in seinem Briefe an Hipparch ausdrückt,[900] indem er von den langen Vorbereitungen und Vorweihen spricht, die sie durchzugehen hatten, ehe sie durch die Orphika in den Kreis der inneren Schule aufgenommen wurden. Den Schluss bildeten wohl die nachahmenden Bräuche eines Leichenmahles: das hochheilige Mahl (*εὐίερος τράπεζα*),[901] das nach feierlichen Wein-Spenden, Libationen (*σπονδαῖς*) für den gestorbenen Gott, den Geber des Weines,[902] der Hauptsache nach im Kosten eines rohen Stückes Fleisch von dem zerrissenen Opferthiere (*ὠμοφάγοι δαῖτες*)[901] und eines Opfergerichtes aus Bohnen — des üblichen Leichenopfers[902] — bestanden haben muss. Dabei wurde, als sinnbildliche Mahnung an jene künftige Speisung und Tränkung durch Dionysos-Osiris nach dem Todtengerichte in der Unterwelt, auch noch ein Opferkuchen oder Brod gebrochen und Wein gereicht;[903] auf diese Weise lässt es sich begreifen, warum die in die Orphika Aufgenommenen aus frommer Scheu vor den heiligen Bräuchen ihrer Weihe sich aller dieser Dinge: des Essens der Bohnen, des Genusses der Fleischspeisen, des Brodbrechens und Weintrinkens im gewöhnlichen Leben fortan enthielten.

Der als zweiter Theil des Kultes auf diese nächtliche Feier folgende Tagdienst war nun fröhlicher Art, denn er knüpfte sich an die Wiederauferweckung des Gottes[904] und seine jetzige Herrschaft über die Unterwelt, wo er dem Todtengerichte, der davon abhängigen Belohnung und Bestrafung der Seelen und ihrer endlichen Erlösung vorstand.[905] Fröhlich aber war dieser Theil des Kultes offenbar auch mit Bezug auf die Hoffnungen einer künftigen

Seligkeit, die man nach der Angabe der Alten[906] ausdrücklich als das glückliche Loos der Eingeweihten in der Unterwelt betrachtete. Als nunmehr geheiligte Dionysosdiener (βάκχοι ὁσιωθέντες)[907] mit Weisspappel und Fenchel bekränzt,[908] während die begleitende Menge Nartheken und Kistoszweige[909] (wir würden sagen Palmzweige) in den Händen trug: — „Viel der Narthekenträger und wenig geweihete Bakchen," wie es in dem orphischen Verse heisst,[910] versammelten sich nun die Eingeweihten, und unter den Jubelrufen: „Hyes Attes, Attes Hyes" „Es lebt der Vermisste (Dionysos nämlich), der Vermisste lebt",[911] — begaben sie sich in Festzügen[912] zu den Tempeln, um Dankopfer darzubringen; wie ein solches ja auch von den „Heiligen" (ὁσίοις) in Delphi an demselben Tag verrichtet wurde,[913] wo die Thyiaden das Auferweckungsfest des Liknites, des Dionysoskindes, begingen.

Jedenfalls also hatten die pythagoreischen Orphika mit den trieterischen die grösste Uebereinstimmung, wie es nach der Angabe Herodots von der Identität aller dieser Kulte gar nicht anders zu erwarten war; und ihre Eigenthümlichkeit scheint allerdings nur in der Wiederherstellung ihres alten, streng religiösen Charakters und in der Ausschliessung aller der gewöhnlich mit den Trieterien verbundenen Auswüchse: der Volksausschweifungen und Lustbarkeiten, bestanden zu haben, die schon dadurch wegfallen mussten, dass die Feierlichkeit innerhalb des engen Kreises der Schule Statt hatte, und dass der Natur der Sache nach das weibliche Geschlecht davon ausgeschlossen war, das, wie überall und zu allen Zeiten, so auch bei den Alten zu fanatischen Uebertreibungen und Ausschweifungen vorzugsweise geneigt war. Damit aber war das den Zeitgenossen bei den Trieterien anstössigste und von ihnen am meisten getadelte Unwesen der Bakchantinnen von selbst beseitigt.

Demnach waren die Orphika der pythagoreischen Schule eine streng religiöse Feier, ein wirklicher Sühnkult,

der sich ausschliesslich um die Vorbereitung auf das Leben nach dem Tode und den Aufenthalt in der Unterwelt herumdrehte. Mit diesen Orphicis schloss sich daher, wie ohne alle weitere Erklärung von selbst ersichtlich ist, die in der Schule gegebene religiöse Erziehung ab, und empfing von ihnen ihre letzte, höchste Weihe. Wenn schon der bisherigen Erziehung die ägyptische Glaubensansicht vom Leben als einem Büssungsstande zu Grunde lag, — wenn alle jene religiösen Vorschriften: von der sittlichen Heiligung der Gesinnung an bis zur äusserlichsten ceremoniellen Satzung einer priesterlichen Reinigkeit herab, diese Denkweise bis in's Einzelnste ausführten, — wenn von Pythagoras ausdrücklich berichtet wird, dass er die wichtigsten Sittengebote durch ihre Beziehung auf ein künftiges Leben nach dem Tode, ein Seelengericht in der Unterwelt und eine dort stattfindende Vergeltung, eingeschärft habe, — wie denn dieser Vorstellungskreis in der ägyptischen Glaubenslehre, zufolge hundertfältiger Beweise im Todtenbuche, Mittelpunkt und Kern der ganzen Moral war, — so ist es nur eine einfache Konsequenz, dass Pythagoras auch diesen, für das unmittelbare religiöse Bedürfniss wichtigsten Theil des ägyptischen Kultes: den Weihedienst des Osiris, als des Herrschers der Unterwelt, — einen Dienst, der das ganze sittliche Handeln des frommen Aegypters regelte, und für ihn dieses irdische Leben mit dem künftigen auf's Engste verknüpfte, — ebenfalls in seine Schule übertrug, und dass er ein religiöses Institut, in das er als ägyptischer Priester selbst aufgenommen war, auch zur sittlichen Bildung der jungen hellenischen Generation anwandte; es ist dies um so natürlicher, da uns ausdrücklich berichtet wird, „dass er sehr wohl gewusst habe, von welcher Wirksamkeit der Glaube an ein Seelen-Gericht, also gerade der in diesem Kult enthaltene Vorstellungskreis, sei, um Scheu vor der Ungerechtigkeit einzuflössen,“ d. h. dass er den moralischen Einfluss dieses Kultes völlig zu beurtheilen und zu schätzen verstanden.

Und wenn er nun diesen nämlichen Kult, obschon in einer jetzt entarteten Form, doch in einer uralten und durch ihr Alterthum ehrwürdigen nationalen Umgestaltung in seinem Vaterlande vorfand, wenn er diesen Kult, den einzigen in Griechenland ganz allgemein verbreiteten, als den wahrhaften griechischen Nationalkult betrachten musste, wenn er sah, dass dieser Nationalkult einen seiner gefeiertsten Sitze in dem durch das heilige Apollo-Orakel so angesehenen Delphi hatte und durch diese Verbindung allein schon mit der höchsten Autorität bekleidet war, — was Wunder, dass Pythagoras, den wir die sittliche Erziehung an die vaterländische Spruchweisheit, die religiöse an die vaterländische Theologie und geistliche Musik anknüpfen sahen, sich auch mit seinem Gottesdienste an diesen nationalen Kult anschloss, dass er von Delphi aus eigens an dessen Mutterstätte nach Thrakien reiste, um ihn dort in seiner ursprünglichen Gestalt kennen zu lernen, und dass er ihn dann in dieser seiner ursprünglichen Form in seine Schule verpflanzte, um das Gewicht seines sittlichen Gehaltes auch noch durch das Ansehen seines nationalen Ursprunges zu verstärken. In allem Diesem ist Nichts zu entdecken, als sehr viel gesunder Menschenverstand, sehr viel Menschenkenntniss und praktische Weisheit, und ein selbst bei grossen Männern nicht ganz gemeines Organisations-Talent. Denn nur dann kann man hoffen, etwas Dauerndes zu gründen, wenn man es an das schon Bestehende, Alte anknüpft.

Zugleich ist klar, dass das Verhältniss dieses orphischen Weihedienstes zu der bisher geschilderten religiösen Erziehung ganz mit der allgemeinen Organisation der Schule in Uebereinstimmung steht. Wie dort ein wesentlicher Unterschied zwischen Akusmatikern und Mathematikern, Exoterikern und Esoterikern, blossen Elementarschülern und wirklichen Studirenden bestand, zo zeigt sich hier derselbe Unterschied in der Organisation der religiösen Erziehung. Denn der bisher geschilderte

religiöse Elementar-Unterricht erscheint nach seinen beiden Richtungen hin: sowohl mit seinen Ceremonial-, Ritual- und Reinigkeits-Satzungen, als mit seinen sittlichen und religiösen Glaubenslehren, geradezu nur als eine Vorbereitung zu diesem orphischen Weihedienst. Seiner Natur nach und zufolge der überlieferten Nachrichten[914] enthält dieser die eigentlichen Sühnungen (καθαρμούς) und Weihungen (τελετάς), welche den Zögling nach streng priesterlicher Denkweise erst zu einem religiös gereinigten und heiligen Diener der Gottheit, zu einem Priester derselben machten; in diesem Falle zu einem Diener und Priester des Herrschers der Unterwelt, der dort über das Schicksal der Seelen bei dem Todtengerichte zu entscheiden hatte. Alle früheren Reinigkeits-Vorschriften bezweckten also offenbar nur, den einst Aufzunehmenden erst zur Ersteigung dieser höchsten Stufe zu befähigen und vorzubereiten. Denselben Zweck mussten aber offenbar auch die in diesem Vorbereitungs-Unterrichte mitgetheilten religiösen Lehrsätze und Dogmen haben; auch sie mussten nur eine Vorbereitung für einen höheren und umfassenderen religiösen Ideenkreis bezwecken, der, — wenn unser Schluss richtig ist, — mit jenem orphischen Weihedienste verbunden seyn und mit ihm gelehrt werden musste. Und auch diese Voraussetzung bestätigt sich durch die Nachrichten der Alten,[915] welche mit dem orphischen Weihedienste ausdrücklich auch eine eigenthümliche religiöse Lehre, und zwar, wie wir sehen werden, eine von der gewöhnlichen griechischen Denkweise sehr verschiedene, ja ihr ganz entgegengesetzte, von grosser Bedeutung verbunden seyn lassen. Der orphische Weihedienst erscheint also in der That als der eigentliche religiöse Mittelpunkt der pythagoreischen Schule, sowohl in praktischer, wie in theoretischer Beziehung; er erscheint eben sowohl als ein praktisch-religiöses Institut zur Sicherung eines künftigen seligen Lebens, — zur Erwerbung der ewigen Seligkeit, wie wir sagen würden; wie auch als

ein Lehrinstitut zur Mittheilung einer gereinigten religiösen Wissenschaft und Erkenntniss, nach unserer Ausdrucksweise: zur Mittheilung des wahren Glaubens. Dass also die pythagoreische Schule einen religiösen Charakter trug, und dass ihr Weihedienst ein wesentlich religiöses Institut war, eine Kirche, wie wir sagen würden, leidet nicht den geringsten Zweifel. Aus den Beziehungen auf diesen religiösen Mittelpunkt erklärt sich demnach die ganze innere Organisation der pythagoreischen Schule, der tief eingreifende Unterschied zwischen Exoterikern und Esoterikern, jenem weiteren und engeren Schülerkreise noch im Innern der Schule selber. Die Exoteriker, die Jüngeren, nahmen auch in Bezug auf diesen religiösen Mittelpunkt, innerhalb der Schule selbst, nur eine Vorbereitungsstufe ein; sie hatten, wenn auch in grösserer Ausführlichkeit, doch nicht Mehr, als jener weitere Zuhörerkreis der Erwachsenen, denen Pythagoras nach den Angaben der Alten in seinen populär gehaltenen Vorträgen ebenfalls nur einen allgemeineren sittlichen und religiösen Ideenkreis: die Moral und die Lehre von der Vergeltung nach dem Tode durch die Seelenwanderung mittheilte. Ein solcher Schüler konnte also noch jeden Augenblick entlassen werden; denn er stand, obgleich in die Schule aufgenommen, noch ausser dem eigentlichen Mittelpunkt: er war noch nicht in den orphischen Weihedienst aufgenommen. Die Esoteriker dagegen, die in den engeren Kreis Eingetretenen, standen innerhalb dieses Mittelpunktes, denn sie waren zugleich Mitglieder dieses Weihedienstes. Mitglieder der pythagoreischen Kirche, wie wir sagen würden: sie hatten geradezu priesterlichen Charakter, und waren, — wie sie bei den Alten ausdrücklich heissen, — Religiosen (Σεβαστικοί, religiosi).[916]

Aus diesem priesterlichen Charakter, mit welchem die Mitglieder der engeren Schule, die Eingeweihten der Orphika, bekleidet waren, erklären sich nun alle die auffallenden Züge der sogenannten Orphischen Lebensweise

(Ὀρφικὸς βίος), wie die Alten sie beschreiben und wie sie im Vorhergehenden einzeln schon vorkamen: das Tragen weisser linnener Gewänder, die Enthaltung von Fleischspeisen, die Scheu vor aller Berührung von Unreinem, wie z. B. von Leichen. Sie sind die einfachen Folgen der strengen Enthaltsamkeits- und Reinigkeits-Gesetze, welche die Eingeweihten in ihrer priesterlichen Eigenschaft zu befolgen hatten; dieselben Enthaltsamkeits- und Reinigkeits-Gesetze, welche nach Herodots Berichte auch die höheren ägyptischen Priesterklassen beobachteten, zu denen ja Pythagoras selber gehörte. Aus dem in der Natur eines solchen Weihedienstes liegenden engeren Zusammenhalten aller Mitglieder und ihrer Abgeschlossenheit gegen Nicht-Eingeweihte, so wie aus der Heilighaltung alles mit ihm Zusammenhängenden erklärt sich endlich auch nicht minder einfach die strenge Verschwiegenheit, mit welcher die Eingeweihten der Schule, so lange als es nur eine solche gab, einen Theil der wichtigsten Lehren des pythagoreischen Ideenkreises geheim hielten, so dass noch Dikäarch gestehen musste: „Was Pythagoras seinen vertrauten Schülern gelehrt, könne nicht ein Einziger mit Sicherheit angeben, denn ihre Verschwiegenheit sei nicht die alltägliche," — und dass man erst nach der gänzlichen Auflösung der Gesellschaft durch die Schriften der Schule Kunde von ihnen erhielt; während doch andere, z. B. die Lehre von der Vergeltung nach dem Tode und die damit verbundene Seelenwanderungs-Lehre, wie wir gesehen haben, von Pythagoras selbst auch den weiteren Zuhörerkreisen mitgetheilt wurden und daher frühzeitig ganz allgemein bekannt waren. Auch dieses Räthsel löst sich nun leicht. Diese Lehren waren praktisch-sittlicher Natur und Pythagoras hielt ihre Mittheilung für heilsam, weil der Hörer zu ihrer richtigen Auffassung keiner längeren Vorbereitung bedarf. Jene so sorgfältig der Mittheilung entzogenen Lehren waren dagegen theoretisch-spekulativer Natur, ihre Auffassung war nicht so geradehin möglich,

sondern ihr Verständniss bedurfte allerdings einer längeren geistigen Vorbildung und einer höheren wissenschaftlichen Reife. Dahin gehört vorzüglich der Mittelpunkt des ganzen Ideenkreises: der Gottesbegriff, ein Gegenstand, der auch noch heut zu Tage, ganz so wie in den damaligen Zeiten, die Fassungskraft der Menge übersteigt und ihrem geistigen Gesichtskreise entrückt ist. Denn unsere gewöhnlichen populären Vorstellungen von Gott sind auch noch heut zu Tage gerade so anthropomorphistisch wie im Alterthum, und einen nicht wissenschaftlich Ausgebildeten über diese beschränkte Denkweise zu erheben, ist auch jetzt noch gerade so schwierig als damals. Zugleich aber hatte Pythagoras auch noch einen sittlich-religiösen Grund zur Heilighaltung dieser Lehre: die Ueberzeugung nämlich, die sich auch in seiner Schule vererbte, dass nur sittlich geläuterte Gemüther würdige Gefässe zur Aufbewahrung dieser Lehre seyen, da sie als das höchste Erzeugniss des menschlichen Denkens zugleich den heiligsten Gegenstand menschlichen Gefühles und menschlicher Verehrung betrifft, und also nicht blos einen hellen Kopf, sondern auch ein reines Herz zu würdiger Aufnahme erforderte. Aus diesen Gründen glaubte er einen Zaun um diese Lehren ziehen zu müssen, der jeden ihrer Unwürdigen abhalten sollte, und deshalb machte er ihre Mittheilung von einer länger dauernden geistigen Vorbildung und sittlichen Läuterung abhängig, damit die Schüler in dieser Mittheilung das vorgesteckte Ziel und den letzten Lohn ihrer Anstrengungen erblicken möchten. Darum endlich verlegte er diese Mittheilung in den Kreis der in seinen Weihedienst Aufgenommenen, damit auch die Heilighaltung der Weihen zur Heilighaltung der Lehre beitrüge; denn es ist bekannt, wie sehr alle Weihedienste des Alterthums, wie z. B. die Eleusinien, selbst von den Uneingeweihten heilig gehalten wurden. Und dass er diesen Zweck erreichte und diese Gesinnung seinen Schülern einflösste, beweist ein von Lysis, dem greisen Lehrer des Epaminondas uns erhaltener

Brief an Hipparch, mit dem er seiner Zeit als Jüngling der gräuelvollen Verfolgung in Metapont entronnen war, und der jetzt in den Ruf kam, die Lehren der Schule dem grossen Publikum mitzutheilen. „Es heisst," so schreibt er, „dass Du öffentlich und vor der grossen Menge die „Philosophie lehrst, was Pythagoras durchaus verboten hat, „wie Du es wohl, o Hipparchos, mit grossem Ernste gelehrt „wurdest: was Du aber nun hintansetzest, seitdem Du, „mein Lieber, die sikelische Schlemmerei gekostet hast, der „Du nicht hättest unterliegen sollen. Dass nach dem Ab„scheiden des Pythagoras die Versammlung der Schüler je „zerstreut werden würde, ist mir nie in den Sinn gekommen. „Da wir aber nun wider alles Erwarten, wie nach dem „Scheitern eines grossen Frachtschiffes auf dem öden Meere, „der Eine hierhin, der Andere dorthin, verschlagen worden „sind, so hätte es uns doch billig ein Heiligthum seyn „sollen, der göttlichen und verehrungswürdigen Ermah„nungen von Ihm (dem Pythagoras) eingedenk zu seyn, „und nicht die edlen Schätze der Weisheit unter Menschen „gemein zu machen, die auch nicht einen Dämmerschein „von Reinigkeit in ihrer Seele haben. Es ist wahrlich „nicht geziemend, der Menge vorzuwerfen, was mit so „grossen Anstrengungen erworben wurde, eben so wenig „wie an Uneingeweihte die Mysterien der Eleusinischen „Göttinnen auszuplaudern. Ganz gleich ruchlos und gott„vergessen sind Beide, die so Etwas thun. Es wäre „vielmehr schön gewesen, wenn Du überlegt hättest, „welche lange Strecke der Zeit wir selbst durchmessen „haben, um die Flecken abzuwaschen, die in unsern „Gemüthern hafteten, bis wir endlich nach Verlauf von „Jahren dahin gelangten, Seiner Lehre theilhaftig zu „werden. Denn wie die Färber die Gewänder, welche „gefärbt werden sollen, vorher erst reinigen und beizen, „damit sie die Farben so einsaugen, dass sie nicht wieder „ausgewaschen werden und verbleichen können, auf die „nämliche Weise hat auch jener wunderbare Mann die

„Gemüther der nach Wissen Dürstenden vorher „erst zubereitet, damit er sich nicht in Einem „von Denen getäuscht fände, von denen er hoffte, „dass sie brave und edle Männer würden. Denn „er trieb keinen Handel mit seiner Lehre; so dass er „seiner Tochter Damo, als er ihr seine Schriften hinterliess, „ausdrücklich befahl, sie Keinem von Denen ausserhalb „der Schule mitzutheilen. Und sie, obgleich sie die Werke „um grosse Summen hätte verkaufen können, wollte das „doch nicht, sondern hielt ihre Armuth und ihres Vaters „Gebot höher, als alles Gold. Und das war ein Weib. „Ja es heisst, dass auch Damo bei ihrem Sterben ihrer „Tochter Vitalia denselben Auftrag gegeben habe. Und „wir, als Männer, haben uns nicht würdig gegen ihn „betragen, und haben unsere Zusagen gebrochen! Wenn „Du also Deinen Sinn änderst, so soll es mich freuen; wo „nicht, so bist Du für mich todt.“ — So verliert also auch diese uns so befremdende Verschlossenheit und Geheimhaltung ihre vermeinte Unerklärlichkeit, und es schien desshalb zweckmässig, diesen ehrwürdigen Rest der einst so reichen pythagoreischen Literatur in seiner alten, unmittelbar zum Herzen sprechenden Einfachheit hier einzuschalten, als ein Denkmal der besprochenen Sinnesweise. Ohnehin ist es ein Denkmal, das Schüler und Lehrer in gleichem Maasse ehrt.

Heilige Sage.

In engster Verbindung mit diesem orphischen Weihedienste der pythagoreischen Schule stand nun zugleich eine religiöse Schrift. welche gleichsam die Erklärung desselben bildete, indem sie den Ideenkreis, welcher dem Weihedienste zu Grunde lag und erst das volle Verständniss seiner Feierbräuche möglich machte, den Eingeweihten mittheilte. Ein solcher religiöser Ideenkreis von grösserer oder geringerer Ausdehnung lag allen solchen Weihediensten und besonderen religiösen Kulten zu Grunde und bildete die „heilige Sage", den ἱερὸς λόγος dieses Kultes, der, nur den in den Weihedienst Aufgenommenen oder am Kulte Theilnehmenden mitgetheilt, von diesen als geheimzuhaltendes Wissen betrachtet wurde, dessen Mittheilung an die Profanen, die nicht eingeweihte Menge, als sündliche Entheiligung galt.[918] So berichtet Herodot,[919] dass mit dem Samothrakischen Weihedienst ein solcher religiöser Ideenkreis verbunden war, der mit dem Dienste selbst von den Pelasgern auf die Samothraker fortvererbt worden sei und den Eingeweihten mitgetheilt werde; und auf eine zu diesem Glaubenskreis gehörige heilige Sage spielt er an, aber ohne sie mitzutheilen. „Wer in die Samothrakischen Mysterien eingeweiht ist, weiss, was ich meine", ist Alles, was er sagt. Er war also offenbar selber in sie eingeweiht, und scheute sich desshalb etwas Näheres mitzutheilen. Eben so[920] erwähnt er mehrfach solcher „heiliger Sagen", die mit ägyptischen Kulten verbunden waren. Andere berichten von heiligen

Sagen auch bei den Phönikern,[921] und unter den Griechen selbst waren sie nicht minder bei den zahlreichen Lokalkulten und Weihediensten bis in die spätesten geschichtlichen Zeiten vorhanden.[922] Die Sache an sich war also uralt, allgemein verbreitet, und durchdauerte das ganze Alterthum. Es war demnach natürlich, dass auch mit dem orphischen Weihedienst ein solcher religiöser Ideenkreis verbunden war, und dass die Alten auch von einer „Orphischen heiligen Sage" sprechen.[923] Das einzige Eigenthümliche ist, dass dieser religiöse Ideenkreis, der bei den übrigen Weihediensten und Lokalkulten gewöhnlich nur durch die mündliche Ueberlieferung sich fortpflanzte, hier in der pythagoreischen Schule in einer Schrift niedergelegt war, und den Eingeweihten schriftlich abgefasst mitgetheilt wurde. „Blick' auf dies göttliche Wort, ihm wende den emsigen Fleiss zu", heisst es in einem noch erhaltenen Fragmente dieser Schrift, welches eine Anrede an den Eingeweihten enthält.[924] Diese schriftliche Darstellung der orphischen heiligen Sage hatte nun die Form eines Gedichtes, — „die Gedichte über die orphische heilige Sage" citirt Eusebius,[925] — und zwar eines epischen Gedichtes in Hexametern: „die sogenannten orphischen Epen", wie sie Aristoteles nennt;[926] auch gewöhnlich wie der Weihedienst selbst die Orphika genannt (τὰ Ὀρφικά sc. ἔπη).[927] Die Entstehung dieser Benennung begreift sich leicht, da dieses Gedicht mit dem orphischen Weihedienste auf's Engste zusammenhing, und den diesem Weihedienste zu Grunde liegenden Ideen- und Sagenkreis darstellte. Indem es eine Erläuterung und Erklärung dieses Kultes gab, bildete es einen ganz wesentlichen Bestandtheil desselben, und diese enge Beziehung zum orphischen Weihedienste gab ihm seinen Namen.

Schon sehr früh aber fasste man diesen Beinamen in einer engeren Bedeutung auf, indem man das Gedicht geradezu von Orpheus als seinem Verfasser herleitete.

Dies war um so leichter möglich, als von Orpheus herrührende Gedichte sich wirklich erhalten hatten, und unter den Pisistratiden gleich anderen Werken der älteren Literatur: den Orakel-Sammlungen des Musäos und Bakis, den Gedichten Homers, dem epischen Sagenkreis etc. gesammelt und geordnet worden waren. In diesem Sinne wurde also auch diese „orphische heilige Sage" gleich den übrigen orphischen Gedichten im Alterthume von den Meisten dem Orpheus beigelegt, und von Plato an bis zu den letzten Neuplatonikern hin ist es allgemeiner Brauch, dieses Gedicht geradezu unter dem Namen des Orpheus anzuführen.[928] „Orpheus, als er die wahrhaft heilige Sage sang" u. s. w., sagt Clemens in einem grösseren Citate,[929] welches ein Bruchstück des Gedichtes enthält. Im spätern Alterthume war der Glaube an die orphische Abkunft des Gedichtes so allgemein herrschend, dass der Nimbus seines altersgrauen Ursprunges nicht wenig zu seinem hohen Ansehen beitrug.

Nichtsdestoweniger war schon gleich früh im Alterthum gegen diese Meinung die Kritik rege, und von Aristoteles wird ausdrücklich berichtet, dass er dem Orpheus dieses Gedicht abgesprochen habe. Zu einer Stelle seiner Bücher von der Seele, worin er der orphischen Gedichte mit dem Beisatze: „die sogenannten orphischen Gedichte" erwähnt, bemerkt der Kommentator:[930] „Er sagt die sogenannten, weil er nicht glaubt, dass die Gedichte von Orpheus seyen, wie er selbst in seinen Büchern über die Philosophie sagt. Von Orpheus zwar, fährt dann der Kommentator fort, sind die Dogmen, diese aber, sagt Aristoteles, habe Onomakrit in Verse gebracht. Nach einer Stelle des Cicero[931] hätte Aristoteles sogar die Existenz des Orpheus ganz und gar in Zweifel gezogen, und die ihm zugeschriebenen Gedichte aus der pythagoreischen Schule, von Kerkops, einem unmittelbaren Schüler des Pythagoras, herrühren lassen. Ob die Widersprüche in beiden Nachrichten auf Aristoteles selbst, oder auf die

Ungenauigkeit der vermittelnden Ueberlieferung zurückzuführen seyen, muss dahin gestellt bleiben; jedenfalls erhellt aus beiden Nachrichten, dass Aristoteles diesen gewöhnlich dem Orpheus zugeschriebenen Gedichten einen neueren Ursprung, und zwar entweder von Onomakrit, oder aus der pythagoreischen Schule selbst beigelegt habe. Derselben Meinung war offenbar auch Herodot,[932] wenn er sich nach seiner uns schon bekannten, in Allem, was Pythagoras betrifft, so zurückhaltenden Weise äussert: Homer und Hesiod seyen es gewesen, welche den Hellenen ihre Theogonie gebildet hätten; diejenigen Dichter dagegen, welche nach der gewöhnlichen Meinung früher als jene gelebt haben sollten, also offenbar der von der gewöhnlichen Meinung als Orpheus bezeichnete Verfasser der sogenannten orphischen Gedichte, hätten seiner Ansicht nach erst später als jene gelebt. Ein noch älterer Schriftsteller endlich, Jon der Tragiker, der Zeitgenosse des Sokrates, berichtet in einer philosophischen Schrift über die in allen Dingen stattfindende Dreizahl[933] ohne alle Umschweife: Pythagoras habe Mehreres auf den Orpheus übertragen, oder dem Orpheus zugeschrieben, d. h. wie man es kaum anders auffassen kann, dem Orpheus untergeschoben. Dies könnte sich dann offenbar nur auf die „sogenannten orphischen Gedichte“ beziehen, und wäre der sehr natürliche Ausdruck eines Argwohnes, den der Name des Gedichtes bei einem den pythagoreischen Ursprung desselben Kennenden hervorbringen musste. Da wir die Schrift des Jon, aus der diese Nachricht herrührt, selbst nicht besitzen, so können wir nicht entscheiden, ob diese Anklage wirklich im Sinne Jon's lag, oder ob die Nachricht einer milderen Auslegung fähig ist. Wie dem aber auch seyn möge, jedenfalls erhellt aus diesen, wenn auch nur kärglichen und unbestimmten Nachrichten, dass die sogenannten orphischen Gedichte schon gleich bei ihrem beginnenden Bekanntwerden Zweifel über ihre Herkunft rege machten, dass die Schärfersehenden nicht

den Orpheus als ihren Verfasser gelten liessen, sondern vielmehr auf einen Zeitgenossen der nächsten Vergangenheit, und zwar insbesondere auf ein Mitglied der pythagoreischen Schule, oder auf Pythagoras selbst schlossen.

In der hierauf folgenden alexandrinischen Periode sehen wir sodann den Pythagoras als Verfasser der „heiligen Sage“ vollständig anerkannt; offenbar in Folge der unterdessen stattgefundenen literärischen Untersuchungen über die pythagoreischen Schriften, welche den alexandrinischen Kritikern jetzt gesammelt zu Gebote standen. Denn die Alexandriner legen dem Pythagoras allerdings Schriften, und zwar eine Mehrzahl von Schriften bei, und zählen dieselben sogar im Einzelnen auf;[934] sie stehen in diesem Punkte in völligem Gegensatze zu unserer modernen Skepsis, welche in ihrer beschränkten Oberflächlichkeit dem Pythagoras alle Schriftstellerei abspricht. Diogenes Laertius[935] konnte daher von Denen, welche auch schon im Alterthume dieselbe weise Behauptung aufstellten, geradezu zweifeln, ob sie dies im Ernste thäten. „Einige,“ so lauten seine Worte, „sagen, Pythagoras habe auch nicht eine einzige Schrift hinterlassen, aber das ist wohl nur ihr Scherz;“ und in der That musste ihm eine solche Behauptung ungereimt genug vorkommen, da die alexandrinischen Verzeichnisse der pythagoreischen Schriften vor ihm lagen, und er selber die Titel von fast einem Dutzend pythagoreischer Schriften im Einzelnen anführt.[936] Unter diesen befindet sich nun auch ausdrücklich die „heilige Sage“, der ἱερὸς λόγος. Diese wichtige Angabe hat uns Diogenes Laertius aus Heraclides Lembus erhalten, dem bekannten Kritiker und Grammatiker unter Ptolemäus Philometor, um 150 vor Chr. G., der von der ausführlichen Geschichte der Philosophie des Sotion: „Ueber die Reihenfolgen der Philosophen“ (περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων) einen Auszug machte (ἐπιτομὴ τῶν τοῦ Σωτίωνος διαδοχῶν), welcher im Alterthum als Handbuch über die Geschichte der Philosophie in allgemeinem Gebrauche war.

„Heraclides, der Sohn des Serapion, so lauten die Worte „des Diogenes,[237] berichtet in seinem Auszuge des Sotion, „unter den Schriften des Pythagoras sei auch eine über „das All in Versen: zweitens die **heilige Sage**, die „folgenden Anfang habe:

„Jünglinge horcht ehrfürchtig und still auf Alles, was folget";

was, wie man sieht, die erste Zeile einer Anrede an seine Schüler ist, mit welcher Pythagoras seine Schrift einleitete. Diese „heilige Sage" des Pythagoras war demnach ein Gedicht in Hexametern, wie es den bisher mitgetheilten Nachrichten von der sogenannten „orphischen heiligen Sage" und den von ihr erhaltenen Fragmenten gemäss ist. Für die wirkliche Identität dieser pythagoreischen mit der sogenannten orphischen heiligen Sage werden wir aber sogleich noch weitere Beweise kennen lernen.

Diese durch einen glücklichen Zufall uns erhaltene Nachricht überliefert uns also in einer ganz bestimmten und zweifellosen Form das Ergebniss der alexandrinischen gelehrten Kritik und ist für uns um so entscheidender, als die alexandrinischen Gelehrten im Besitze der reichsten literärischen Hülfsmittel waren; denn es stand ihnen der Gebrauch einer Bibliothek offen, welche die betreffenden Schriften der Autopsie darbot und die genaueste kritische Prüfung möglich machte, während wir auf die kärglichen zertrümmerten Ueberreste jener reichen Schätze beschränkt sind. Die Wichtigkeit dieser Nachricht braucht demnach nicht erst hervorgehoben zu werden.

Wenn also Diodor von Sicilien, im Zeitalter des Julius Cäsar und August, unter den verschiedenen Kenntnissen, welche Pythagoras sich bei den Aegyptern angeeignet habe, neben der Arithmetik, Geometrie und Seelenwanderungslehre auch den „**Inhalt der heiligen Sage**" (τὰ κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον) anführt und also den Pythagoras ohne Weiteres als den Verfasser der „heiligen Sage" betrachtet, so hat er hierzu an den alexandrinischen

Literatoren vollkommen genügende Autoritäten. Dass Diodor aber auch mit der ägyptischen Herkunft der „heiligen Sage“ auf's Vollständigste und Buchstäblichste Recht hat, wird der weitere Verlauf dieser Untersuchungen zweifellos herausstellen. Diodor's Nachricht trägt also völlig historisches Gepräge und enthält die strengste Wahrheit.

Diesem Ergebniss der alexandrinischen Kritik gemäss finden wir daher bei den späteren Berichterstattern Citate aus der orphischen heiligen Sage ohne alle Umschweife geradezu dem Pythagoras beigelegt. So findet sich bei Stobäus in dessen Blumenlese [939] unter dem Citate: „Von Pythagoras“, der im Alterthume fast sprüchwörtlich gewordene und unter den verschiedenartigsten Anspielungen in Scherz und Ernst oft erwähnte Vers: „Ich will jetzt

„Zu den Geweiheten singen. Profanen schliesset die Thüren.“

Oder, wie er nach einer andern ganz sinnesgleichen Lesart [940] lautet: „Ich will jetzt

„Zu den Berechtigten reden. Profanen schliesset die Thüren.“

Es ist offenbar und erhellt bei der einfachen Zusammenstellung aus dem Augenschein, dass dieser Vers sich an jene von Heraklides Lembus angeführte Anfangszeile der pythagoreischen heiligen Sage unmittelbar anschliesst, und dass beide Verse auf's Engste zusammengehören:

„Jünglinge horcht ehrfürchtig und still auf Alles. Ich will jetzt

„Zu den Geweiheten singen“, oder:

„Zu den Berechtigten reden. Profanen schliesset die Thüren.“

Man sieht, dass bei den gewöhnlichen Anführungen der erste Vers, als für die Zwecke der Anführung bedeutungslos, übergangen wurde, und dass man sich eben desshalb mit dem Citate des zweiten Verses begnügte.

Mit diesem zweiten Verse beginnt nun aber auch ein Fragment der orphischen Gedichte, das uns von mehreren Kirchenvätern ausführlicher erhalten worden ist, weil es einen sehr würdigen und schönen Gottesbegriff aufstellt, und insbesondere die Einheit Gottes in klaren und bestimmten Worten lehrt. Das Fragment besteht aus einer grösseren Zahl von Versen, die bei Justin in der einfachsten und unverderbtesten Gestalt unter dem Namen von Diatheken, Lebensregeln, Sittengesetzen vorkommen, derselbe Name, den unsere eigenen heiligen Schriften, die Bibel A. u. N. Testamentes, im Griechischen haben; denn was gewöhnlich mit altem und neuem Testament übersetzt wird, heisst im Griechischen alte und neue Diatheke (παλαιὰ καὶ καινὴ διαθήκη), altes und neues Gesetz. Diese Diatheken werden nun von Justin dem Orpheus zugeschrieben;[941] auch Clemens Alexandrinus,[942] bei dem sie sich in derselben Form und nahezu in derselben Zahl wieder vorfinden, schreibt sie dem Orpheus zu, und zwar geradezu der orphischen „heiligen Sage". „Orpheus, sagt er, trägt eine wahre Palinodie seiner götzendienerischen Theologie vor, indem er seine wahrhaft heilige Sage singt"; und nun citirt er die nämlichen Verse wie Justin. Eben so sagt Eusebius,[943] indem er dieselben Verse in einer von Aristobul, einem alexandrinischen Juden, durch Interpolationen erweiterten und jüdisch orthodox gemachten Umgestaltung anführt, sie seyen aus „des Orpheus Gedichten über die heilige Sage". Was also Justin, Clemens von Alexandrien und Eusebius dem Orpheus zuschreiben, weil er in der herrschenden Meinung für den Verfasser der „heiligen Sage" galt, das schreibt Stobaeus dem Pythagoras zu. Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass Stobaeus, indem er einen so allbekannten Vers aus einer so allbekannten und prägnanten Stelle des sogenannten orphischen Gedichtes dem Pythagoras zuschreibt, die Behauptung der alexandrinischen Kritiker: Pythagoras sei der Urheber der „heiligen Sage",

als eine bei den Sachkennern ausgemachte Wahrheit voraussetzt.

Zugleich aber erhellt, dass die von Heraklides Lembus angeführte Anfangszeile der pythagoreischen „heiligen Sage" in der That auch an die Spitze der orphischen „heiligen Sage" gehört, denn sie hängt auf's Engste mit dem als pythagoreisch citirten Verse bei Stobäus zusammen, der seinerseits wieder als Anfangsvers des orphischen Fragmentes bei Justin und Clemens vorkommt. Die Identität der pythagoreischen „heiligen Sage" mit der sogenannten orphischen, welche sich aus der Vergleichung des Stobäischen Citates mit dem bei Justin und Clemens erhaltenen Fragmente ergibt, und welche an sich schon die Angabe des Heraklides Lembus ganz wesentlich erläutert und ergänzt, wird somit auch noch durch den nachgewiesenen engen Zusammenhang der verschiedenen Fragmente nicht wenig bestätigt.

Nicht minder erhält durch diese Identität der pythagoreischen und orphischen heiligen Sage die Fassung, in welcher Diogenes Laertius uns die Nachricht des Heraklides Lembus überliefert hat, eine nicht unwichtige Berichtigung. Denn nun erhellt aus der weiteren Vergleichung der noch vorhandenen orphischen Fragmente, dass die „heilige Sage" auch mit der von Heraklides Lembus genannten pythagoreischen Schrift „über das All in Versen" (περὶ τοῦ ὅλου ἐν ἔπεσι) völlig identisch ist. Denn die „heilige Sage" enthält, wie die Fragmente lehren, selber jene Darstellung des „gesammten Alls in Versen", d. h. eine vollständige Theogonie und Kosmogonie: die Lehre von der Urgottheit, die Entstehung der Welt aus der Urgottheit, die Bildung des Menschengeschlechtes aus den gefallenen Geistern, die ganze Göttergeschichte bis auf Dionysos, den jüngsten der Götter, und endlich auch noch eine Darstellung der Unterwelt und des Lebens nach dem Tode. Die „heilige Sage" war also allerdings eine Schilderung des Alls nach der Vorstellungsweise der Alten im

allerstrengsten Sinne. Beide Theile: jene einleitende Anrede an die Jünglinge und dieser theogonische und kosmogonische Theil werden auch von den alten Nachrichten ausdrücklich zur heiligen Sage gerechnet und bildeten mit einander verbunden ein einziges zusammenhängendes Ganze. Dies erhellt z. B. aus einer Stelle des Plutarch,[844] worin neben den obigen Anfangsworten des Gedichtes zugleich auf das orphische Welt-Ei angespielt wird, durch welches in den Orphiken die Weltkugel aus der Urgottheit entsteht. „Den Eingeweiheten sing ich", so lautet die Stelle, „die orphische und heilige Sage, „welche beweist, dass das Ei nicht allein älter ist als die „Henne, sondern auch der ganzen Erstgeburt des Alls „vorausgeht."

Es ist also durchaus nicht wahrscheinlich, dass jene unrichtige Trennung zwischen „der Darstellung des Alls in Versen" und „der heiligen Sage" von Heraklides Lembus selbst herrührt, sondern nur von der Flüchtigkeit des excerpirenden Diogenes Laertius, dem solcher Versehen noch viele zur Last fallen. Die Stelle des Diogenes Laertius wird demnach ganz einfach so zu lesen seyn:[845] Heraklides, der Sohn des Sarapion, berichtet in seinem Auszuge des Sotion, unter den Schriften des Pythagoras sei auch eine über das All in Versen, die heilige Sage, die folgenden Anfang habe u. s. w. (statt zweitens die heilige Sage). In dieser Fassung hat nun die Nachricht des Diogenes nicht allein die strengste Richtigkeit, sondern auch die in ihrer bisherigen Form vermisste Vollständigkeit; denn sie enthält nun neben der Angabe über den pythagoreischen Ursprung der heiligen Sage zugleich auch die Bezeichnung ihres Inhaltes, wie er durch die uns überlieferten Fragmente bestätigt wird.

Der pythagoreische Ursprung der heiligen Sage wird aber endlich auch noch durch eine Reihe von Nachrichten erhärtet, die zu nicht geringer Ueberraschung eine dem Pythagoras ganz und ausschliesslich eigenthümliche Lehre

dieser heiligen Sage zueignen: die schon so viel besprochene und noch so wenig verstandene pythagoreische Zahlen-Symbolik. Ein späterer Schriftsteller des 6. Jahrh. Joh. Lydus[946] nämlich citirt folgenden Vers als orphisch:

„Gnad' uns gepriesene Zahl, die du Götter und Menschen erzeuget."

Ausserdem führt er noch eine Anzahl einzelner Wörter an,[947] die sich offenbar ebenfalls auf dieselbe Zahlensymbolik beziehen, und die er alle als orphisch bezeichnet. Simplicius dagegen[948] citirt auch denselben Vers mit einer leichten Variante:

„Hör uns gepriesene Zahl, die du Götter und Menschen erzeuget,"

zugleich mit einer andern Vershälfte:

„Der Urzahl gleichet sie gänzlich" (die Zehnzahl nämlich),

und bezeichnet beide als pythagoreisch.

Um zu begreifen, was beiden Citaten ihre Wichtigkeit verleiht, muss man wissen, dass der erste Vers Anfangs- und der letzte Schluss-Zeile eines locus classicus über die pythagoreische Zahlen-Symbolik ist, der als eine allbekannte Stelle mehrfach in einzelnen Anspielungen bei den Neuplatonikern vorkommt, und von dem sich namentlich in mehreren ausführlicheren Citaten des Simplicius und Proklus eine hinlängliche Zahl von Versen und Versstücken erhalten hat, um eine Wiederherstellung ohne grosse Schwierigkeiten zuzulassen.[949] Auf diese Weise stellt sich heraus, dass das Ganze eine Anrufung an die Vierfaltigkeit, die Urgottheit, ist, in welcher die Gottheit als Vater der Götter und Menschen, als Wurzel und nie versiegender Quell der gesammten Weltschöpfung und ihrer regelmässigen Fortdauer gepriesen, und zugleich das Wesen der Urgottheit und der aus ihr hervorgegangenen Welt als nach der Zahl geordnet dargestellt, ja die Urgottheit selbst „heilige Zahl" genannt wird. Proklus[950] sagt nun zwar blos ganz allgemein, diese zahlensymbolische

Stelle sei aus einem **pythagoreischen Gesange** (ὕμνος), und in der That beginnt ja die „heilige Sage" mit den Worten: „Ich will den Geweiheten singen"; Hierokles[951] aber in seinem Kommentar zu den „goldenen Sprüchen der Pythagoreer" sagt ganz genau und bestimmt, sie finde sich „in der dem **Pythagoras zugeschrie-** „**benen heiligen Sage**" (ἱερὸς λόγος), in welcher die Gottheit als Zahl der Zahlen **besungen** werde (ὑμνεῖται). Diese von Hierokles dem Pythagoras zugeschriebene heilige Sage war also ebenfalls ein **Gedicht**, wie dies zu den angeführten Versen stimmt. Auch die von Hierokles gemeinte heilige Sage in Versen kann also keine andere seyn, als die „orphische heilige Sage", die sogenannten orphischen Epen, welche von den bisher angeführten Zeugnissen ausdrücklich dem Pythagoras beigelegt werden. Der fragliche locus classicus über die pythagoreische Zahlensymbolik stand also wirklich in den „sogenannten **orphischen Gedichten**". So auffallend dies nun lautet, so wird es doch auch durch eine bei Jamblich erhaltene Nachricht[952] bestätigt, welche ausdrücklich versichert: „dass von der pythagoreischen „**Zahlen-Theologie** ein ganz klares und zweifelloses „Beispiel sich **bei Orpheus** finde".

Diese Zurückführung der pythagoreischen Zahlen-Symbolik auf Orpheus, d. h. auf die sog. orphischen Gedichte, die gewöhnlich dem Orpheus beigelegte heilige Sage, wird nun noch durch eine Schrift aus der ältesten pythagoreischen Schule erhärtet, von der uns ein günstiger Zufall die Eingangsworte erhalten hat. Diese Schrift hatte ebenfalls den Titel einer „heiligen Sage" oder einer „Abhandlung über die Götter",[953] und war nach den erhaltenen Angaben und Auszügen[954] eine schon sehr in's Einzelne gehende Ausführung der pythagoreischen Zahlen-Symbolik, und zwar schon ganz in jener mystisch spielenden Richtung, die bei den Späteren so vielen Unsinn zu Tage gefördert hat, und hauptsächlich in einer minutiösen

Aufspürung von Zahlen-Verhältnissen bestand, die in allen möglichen Dingen nachgewiesen und mit hochtönenden Götternamen belegt wurden, je nachdem sie in den Wirkungskreis einer oder der andern Gottheit zu fallen schienen. Aus dieser theologischen Bezeichnungsweise der Zahlen-Verhältnisse, welche in den zahlen-symbolischen Auszügen der Späteren eine so grosse Rolle spielen, erklärt sich daher, wie eine wesentlich in Nachweisung von Zahlen-Verhältnissen sich herumdrehende Schrift den Titel einer Abhandlung über die Götter, einer „heiligen Abhandlung", führen konnte. Die erhaltenen Fragmente zeigen, dass sie in Prosa und dorisch geschrieben war, also in der herrschenden Mundart Unteritaliens und Siciliens, was auf einen geborenen Grossgriechen, einen Italioten oder Sikelioten, als Verfasser hinweist. Hiermit stimmt nun auch die historische Ueberlieferung,[955] nach welcher „namhafte und glaubwürdige Mitglieder der pythagoreischen Schule selbst (ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι) versichern, die Schrift sei von Telauges, dem jüngsten Sohne des Pythagoras, der, ein geborener Italiote, auch später fortwährend in Unteritalien und Sicilien sich aufhielt, und diese Schrift aus den seiner Schwester Damo hinterlassenen und auf ihn vererbten Papieren seines Vaters abgefasst haben soll, weswegen er denn auch den Inhalt derselben, nach mehrfach erwähnter pythagoreischer Sitte, nicht sich, sondern seinem Vater Pythagoras zuschrieb.[956] Dies mag denn Veranlassung geworden seyn, dass die Schrift von den Späteren auch geradezu dem Pythagoras beigelegt wurde.[957] In dieser Schrift leitet nun Telauges die Zahlen-Theologie des Pythagoras, insbesondere jenen oben berührten Satz der „heiligen Sage": „dass die ewige Wesenheit der Urzahl, „der Urgottheit, die vorherwissende und vorbedachte „Ursache der ganzen Schöpfung, der Welt und der Götter, „und die Wurzel ihrer Fortdauer sei", geradezu von dem Unterrichte her, den Pythagoras bei seiner Aufnahme in

die von Orpheus gestifteten Weihen zu Libethri durch den dortigen Weihepriester Aglaophamus empfangen habe.[958] Die Richtigkeit dieser Angabe, an sich höchst problematisch, ist vollkommen gleichgültig, und kann ruhig dahingestellt bleiben; die Stelle beweist aber jedenfalls, dass schon zu des Telauges Zeit, also schon in der ältesten pythagoreischen Schule die symbolische Zahlentheologie als ein Theil des orphischen Ideenkreises betrachtet wurde; offenbar weil Telauges ihren eben besprochenen Fundamental-Satz selber nur aus den orphischen Gedichten, der „heiligen Sage", kennen gelernt hatte, indem er wohl nicht mehr den persönlichen Unterricht seines Vaters geniessen konnte. Denn da er bei dessen in beinahe hundertjährigem Alter erfolgten Tode noch minderjährig war, so musste Pythagoras wohl längst nicht mehr lehrfähig seyn, als Telauges anfing lernfähig zu werden. Der Schluss also, den schon die Alten aus dieser Stelle der telaugischen Schrift ziehen: „ihr Verfasser habe den Ausgangspunkt (ἀφορμάς) und die Grundideen zu seiner Abhandlung aus der sogenannten „Orphischen heiligen Sage" entnommen, aus einem „nur den Eingeweiheten zugänglichen Heiligthume", wie sich der alte Berichterstatter ausdrückt,[959] dieser Schluss hat seine volle Berechtigung. Es kann also nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dass die Fundamental-Lehre der pythagoreischen Zahlen-Symbolik in den sogenannten orphischen Epen, der sogenannten orphischen heiligen Sage stand. Dann aber wird der weitere Schluss: dass nur Pythagoras der Verfasser dieser orphischen heiligen Sage seyn konnte, ganz unabweisbar. Denn die Anfänge der pythagoreischen Zahlen-Symbolik in einer authentischen Schrift des Orpheus wären eine so befremdende Erscheinung, — der Gedanke, dass diese Zahlensymbolik wirklich von Orpheus herrühre, aus einer schon so frühen Zeit des griechischen Alterthums, dem 16. Jahrhundert vor Chr. G., hat etwas allen geschichtlich bekannten Kultur-Verhält-

nissen so sehr Widersprechendes, so innerlich Unmögliches, dass ein Gedicht, welches diese Lehre enthält, nothwendig nicht dem Orpheus, sondern nur dem Pythagoras zugeschrieben werden kann.

Nach allen diesen übereinstimmenden Zeugnissen hat also die sogenannte orphische „heilige Sage" den Pythagoras zum Verfasser. Diese Auflösung des Räthsels hat die grösste innere Wahrscheinlichkeit; sie stimmt so wohl mit allem bisher Vorgetragenen, und beruht zugleich auf so gewichtigen äusseren und inneren Gründen, dass neben ihr jene andere vereinzelte Angabe: die orphische heilige Sage rühre von dem Sammler und Herausgeber der alten Orakel, von Onomakrit, her, als eine in jeder Beziehung unbegründete und unbeweisbare Vermuthung ganz verschwindet. Schon das Missverhältniss in der Zahl, noch mehr aber im Gewichte der Zeugnisse auf beiden Seiten würde durchaus gegen Onomakrit sprechen, während der geschichtliche Zusammenhang, in welchem die orphische heilige Sage mit der pythagoreischen Schule steht, allein schon auf irgend eine nähere Beziehung zu Pythagoras hinwiese, auch wenn die überlieferten Zeugnisse weniger bestimmt lauteten. Diese sehr gewichtigen Zeugnisse werden aber im Fortgange unserer Untersuchungen auch noch durch so unwiderlegliche innere Gründe bestätigt werden, dass es einer besonderen Bestreitung der onomakritischen Autorschaft gar nicht bedarf; obgleich diese bekanntlich auch in neuerer Zeit durch den gelehrten Sammler der orphischen Fragmente, durch Lobeck, wieder aufgestellt worden ist.

Diese „orphische heilige Sage" des Pythagoras war nun sehr ausgedehnt, denn sie bestand nach des Suidas Angabe aus 24 Gesängen, Rhapsodien;[960] es war also eine förmliche Epopöe[961] von dem Umfangs der Ilias und Odyssee; denn sie wurde von den späteren Neuplatonikern, gleich den homerischen Gedichten in ausgedehnten Kommentaren Vers für Vers, Gesang nach Gesang ausgelegt

und erklärt. So heisst es z. B. in der Lebensbeschreibung des Proklus,[962] dass dieser auf Andringen seiner Schüler, wenn auch nicht einen vollständigen Kommentar über das ganze orphische Gedicht, doch wenigstens zum Kommentar des Syrian kurze Scholien verfasst habe, „und auf diese „Weise“, so heisst es wörtlich weiter, „entstanden von „ihm Scholien zum Orpheus und Anmerkungen zu nicht „wenigen Versen, wenn er dies auch nicht zu der „ganzen Göttersage oder zu allen Rhapsodien that“.

Derartige Kommentare sind uns nun eben so wenig wie das Gedicht selbst erhalten worden; wir müssen uns vielmehr aus den Anführungen einzelner Stellen des Gedichtes eine Vorstellung von dem Ganzen zu bilden suchen. Dieses Mosaikbild wird aber dadurch ermöglicht und erleichtert, dass diese Anführungen sehr zahlreich und zum Theil ausführlicher sind, da das Gedicht bei den späteren Griechen, und besonders in den Zeiten des sinkenden griechischen Alterthums, als die Hauptschrift der hellenischen Theologie in höchstem Ansehen stand;[963] das Gedicht selbst hiess die „orphische Theologie“, oder auch die „orphische Epopöe und Theologie“,[964] und ihr Verfasser, — natürlich in der Meinung der Mehrzahl Orpheus selbst, — hiess auszeichnungsweise der Theologe.[965] Es wurde förmlich studirt, und in den Philosophenschulen interpretirt und kommentirt, und von seinen eifrigsten Verehrern geradezu auswendig gelernt,[966] ja es war so populär, dass es, wie die Bibel bei uns, ganz allgemein der Jugend, selbst den Mädchen, in die Hand gegeben wurde, offenbar um auf diese Weise mit der Lektüre auch den Religionsunterricht zu verbinden.[967] Es wurde selbst zum Gegenstand religiös-theatralischer Darstellungen gemacht; wie z. B. in der Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana, des schon früher erwähnten Restaurators der pythagoreischen Philosophie und Lebensweise, erzählt wird, Apollonius habe grossen Anstoss daran genommen, dass während seines Aufenthaltes in Athen bei einer

theatralischen Vorstellung im Piräus Stücke aus der Epopöe und Theologie des Orpheus unter musikalischer Begleitung vorgetragen, und von Schauspielern, in Masken von Horen und Bacchantinnen, pantomimisch getanzt worden sei, eine profanirende Vermischung des Religiösen und Theatralischen, die so sehr seinen Unwillen erregte, dass er das Theater verliess.[868]

Der theologische Lehrbegriff des orphischen Gedichtes war daher für die Neuplatoniker geradezu eine der Quellen ihrer religiös-philosophischen Spekulation,[868] und machte nicht blos einen Gegenstand gelehrt-dogmatischer Schriften, förmlicher Dogmatiken, aus, sondern wurde auch bei religös-dogmatischen Erörterungen, förmlich wie die Bibel bei uns, als Lehr-Autorität, als göttliche Offenbarung[869] unausgesetzt citirt; und gerade diese Sitte ist es, der wir die zahlreichen Anführungen orphischer Stellen verdanken, welche uns die vorliegenden Untersuchungen über das orphische Gedicht und den in ihm enthaltenen Ideenkreis möglich machen. Von solchen Darstellungen des orphischen Lehrbegriffes werden z. B. die des Hieronymus und Hellanikus erwähnt, und zugleich wird bemerkt, worin sie von der gewöhnlichen orphischen Theologie, d. h. von der später allgemein angenommenen, nach der neuplatonischen Lehre umgemodelten Auffassungsweise abweichen.[870] Denn die Neuplatoniker machten es mit dieser orphischen heiligen Sage, trotz ihrer hohen Verehrung für dieselbe, ganz wie alle übrigen religiösen Partheien mit ihren heiligen Schriften auch: sie legten den gerade herrschenden Lehrbegriff in dieselbe hinein, so dass die Darstellungen des orphischen Lehrbegriffes nach den Ansichten der Verfasser und den herrschenden Schulansichten eben so verschieden ausfielen, wie bei uns unsere dogmatischen Lehrbegriffe. Jeder las in den orphischen Gedichten seine eigenen Meinungen, oder die seiner Zeit und Schule. Es wird also wohl kein grosser Verlust seyn, dass auch von diesen Darstellungen der orphischen Theologie keine auf uns gekommen ist.

Dieselbe willkührliche, nach einem späteren dogmatischen Ideenkreise interpretirende Auffassungsweise zeigt sich nun auch bei den Anführungen einzelner Stellen des Gedichtes, und es gehört zu den selteneren Fällen, dass eine angeführte Stelle nach ihrem einfachen Wortsinne ausgelegt wird; auch die Exegese der Neuplatoniker ist, wie die aller religiösen Partheien, dogmatisch deutelnd und für das Verständniss der Urschrift selbst fast gänzlich ohne Werth. Sehr häufig ist diese Exegese ein wahrer Wust von spekulativem Unsinn, wie ihn nur der Aber- und Ueber-glaube einer sinkenden Kultur und die gezwungenen, dogmatisch allegorisirenden Interpretationskünste einer Parthei hervorbringen können, die von den Wogen der Zeit schon halb weggespült im Vorgefühle ihres Unterganges mit den letzten Anstrengungen um ihr Dasein kämpft.[371] Man muss also die überlieferten Fragmente nur in ihrem eigenen Wortsinne auffassen, und ihr Verständniss hauptsächlich dadurch zu erlangen suchen, dass man sie ihrem inneren Zusammenhange gemäss zu einander ordnet, und so ein Gesammtbild des Ideenkreises, zu dem sie gehören, zu gewinnen sucht.

Eine solche ordnende Zusammenstellung aller Fragmente zeigt nun, dass diese „heilige Sage", ihrem grossen Umfange gemäss, wirklich ein ausführliches theologisches System enthält, wie wir sagen würden: eine förmliche Dogmatik; einen religiösen Ideenkreis, der mit der Lehre von der Urgottheit und der Weltentstehung beginnt, und mit einer Lehre von den letzten Dingen: einer Darstellung der Unterwelt und des Lebens nach dem Tode, schliesst; also ein vollständiger religiöser Ideenkreis ganz in der nun schon so oft vorgekommenen, allen alten Denkern und Ideenkreisen gemeinschaftlichen Form eines Weltepos. Einem ausdrücklichen alten Berichte zu Folge,[372] der von den erhaltenen Bruchstücken bestätigt wird, enthielt die heilige Sage eine Theogonie (θεογονία), eine Lehre von der Götter-Entstehung, aus der Urgottheit nämlich, wie

wir sogleich sehen werden, — eine Weltschöpfungslehre (κόσμου κτίσιν), was Beides in den alten Ideenkreisen, wie im ersten Theile nachgewiesen wurde, identisch ist, da die Theile der Welt selber als beseelte und intelligente göttliche Wesen aufgefasst werden, und auch die rein geistig gedachten Gottheiten, die Dämonen, mit der Welt gleichzeitig entstehen. Nach den vorhandenen Bruchstücken knüpfte sich unmittelbar an die Götter- und Welt-Entstehungslehre die Darstellung des Götterkampfes, eines Krieges der mit der Welt entstandenen Dämonen unter einander; und in Folge dieses Götterkampfes liess dann das Gedicht die Entstehung des Menschengeschlechtes eintreten, d. h. die Bestrafung der besiegten Dämonen durch ihre Einschliessung in menschliche Leiber, welche zu diesem Behufe durch die Gottheit gebildet wurden (πλαστουργία ἀνθρώπων). An die Entstehung des Menschengeschlechtes reihten sich dann, den vorhandenen Bruchstücken zu Folge, die Schicksale der eigentlichen sagengeschichtlichen Gottheiten, der Kroniden, bis zur Geburt des jüngsten der Götter, des Dionysos, seinem durch die Titanen erfolgten Tode, seiner Wiederauferweckung durch Zeus, und seiner Einsetzung zum Vorsteher und Beherrscher der Unterwelt. Eine Schilderung der Unterwelt und der dort stattfindenden Belohnung und Bestrafung schloss sich naturgemäss hier an, und noch vorhandene Bruchstücke gehören durch ihre Verbindung mit der Dionysossage offenbar hierher; andere dagegen scheinen einem selbstständigen Dichtwerke: einer Niederfahrt in den Hades, anzugehören, welche ebenfalls dem Orpheus oder dem Pythagoras beigelegt wird.[273] Zu ewiger Sicherung seiner Herrschaft nimmt dann Zeus die ganze Welt in sich auf, und mit dieser Verschlingung der Welt (κατάποσις) durch Zeus, und der Verkündung seiner unauflöslichen Verbindung mit der Welt schliesst dann die Darstellung der Glaubenslehre. Dieser Abschluss ist im höchsten Grade überraschend, weil er durchaus nicht im

dogmatischen Ideenkreise selbst begründet ist, sondern nur als absichtliche und wohlüberlegte Einkleidung eines philosophischen Gedankens erscheint. Denn Zeus, in dem bisher geschilderten populären griechischen Glaubenskreise ganz menschenähnlich gedacht, wird hier nun geradezu als Weltseele dargestellt, deren riesigen Leib das Weltall, nach der Vorstellungsweise der Alten die Weltkugel, bildet. Diese Schilderung der Gottheit in ihrer Verbindung mit der Weltkugel gehört aber, trotz der Fremdartigkeit ihrer Grundanschauung, zu dem Erhabensten, was die philosophische Dichtung des Alterthumes aufzuweisen hat.

Eine Vorstellung von der ungefähren Vertheilung dieses Stoffes in die 24 Rhapsodien gewährt die Angabe,[874] dass die Entstehung der Giganten aus dem Blute des Uranos, und demgemäss der erste Götterkrieg, die Empörung des Kronos und der Giganten gegen den Uranos, der erste grosse Giganten- und Titanen-kampf, von Orpheus im 8. Buche der heiligen Sage besungen worden sey.[874] Die früheren Gesänge enthielten also die Lehre von der Urgottheit, die aus ihr hervorgehende Entstehung der Welt nach ihren einzelnen als selbstständige göttliche Wesen aufgefassten Theilen, und die mit der Welt zugleich erfolgende Entstehung der rein geistigen Wesen, der Dämonen; also die eigentliche Kosmogonie und Theogonie. Die Schilderung der Götterkämpfe wird wohl mehrere Gesänge eingenommen haben; denn aus den Nachahmungen der späteren griechischen und römischen Dichter lässt sich wohl schliessen, dass dieser Theil der Dichtung besonders hervorragend gewesen sey: wie denn der Gegenstand allerdings von einer gewissen Grossartigkeit ist, und einer selbst dichterischen Darstellung wohl fähig. Die nach den Götterkämpfen eintretende Bestrafung der besiegten Dämonen, d. h. die Bildung von menschlichen Leibern, in welchen die Dämonen ihre Vergehen büssen sollten, die Entstehung des Menschen-

geschlechtes, mochte demnach in die Mitte des Gedichtes fallen, in den 12. Gesang ungefähr. Etwa mit dem 13. Gesange begann sodann die Göttergeschichte der Kroniden, also die eigentliche Sagengeschichte, die aus den ägyptischen Sagen von Osiris und seiner Familie hervorgegangen war, bei den Griechen aber, durch lokale und nationale Akkomodation vielfach umgebildet und mit nationalgriechischen Sagen verflochten und untermischt, geradezu den Haupttheil der späteren griechischen Götterlehre ausmachte. Dieser wesentlich mythologische Stoff füllte also offenbar einen grossen Theil der letzten Hälfte des Gedichtes aus bis gegen die 20. Rhapsodie hin. Den Inhalt der letzten Gesänge muss dann die ausführliche Geschichte des Dionysos gebildet haben, da er als die Hauptgottheit des orphischen Weihedienstes natürlich auch für die orphische heilige Sage eine ganz besondere Wichtigkeit haben musste. Die erhaltenen Fragmente zeigen denn auch, dass seine Geburt, Erziehung, Zerreissung, Tödtung, seine Wiederauferweckung, seine Rückkehr in den Himmel, und seine Einsetzung zum Herrscher der Unterwelt des Genaueren geschildert waren. Hieran schloss sich naturgemäss die Darstellung der Unterwelt, der von Dionysos als Todtenrichter verhängten Bestrafungen und Belohnungen, ähnlich wie die homerische Schilderung von den Strafen des Sisyphus und Tantalus und von dem glücklichen Leben der Abgeschiedenen auf den Inseln der Seligen. Den letzten Gesang schloss dann endlich die oben besprochene Kataposis.

Auf diese Weise umfasste also die „heilige Sage“ den gesammten religiösen Ideenkreis, und verdiente den Namen einer Theologie (Götterlehre), Theomythie (Göttersage), Theogonie (Götter-Entstehungslehre) mit vollem Rechte; sie war eine förmliche Dogmatik.

An diesen ausführlichen dogmatischen Theil schloss sich aber auch als eine Art von Prolog oder Epilog noch ein moralischer an, die schon oben besprochenen „Diatheken,

Lebensregeln", die uns am besten Justin aufbewahrt hat, die uns aber auch Clemens von Alexandrien und Eusebius, und zwar ausdrücklich als zur „heiligen Sage" gehörig überliefern. Sie hatten die Form einer Anrede an Jünglinge, insbesondere an einen angeblichen Musäus, dem dies heilige Buch, die „heilige Sage", zum eifrigen Studium an's Herz gelegt wird, mit der Ermahnung, einzig Gott vor Augen zu haben und auf dessen Pfaden zu wandeln. Zu diesem Behufe wird der Gottesbegriff nochmals in einer sehr schönen und erhabenen Weise dem Gemüthe des Angeredeten eingeprägt, indem die Darstellung sich bis zu einer Anrufung Gottes in förmlicher Gebetsform steigert. Dann geht das Gedicht durch die Aufforderung, sich die so geschilderte Gottheit durch eine sittliche Umkehr geneigt und gnädig zu machen, zum Vortrag der Sittengebote, der eigentlichen Lebensregeln über. Gerade hier aber brechen nun die Fragmente bei Justin ab, und die eigentlichen „Lebensregeln", die mit dieser Wendung eingeleitet sind, fehlen. Sie sind aber glücklicher Weise anderwärts, in dem Kommentar des Hierokles über die „goldenen Sprüche der Pythagoreer" erhalten; denn diese goldenen Sprüche, welche eine zusammenhängende Reihe von sittlichen Vorschriften bilden, die mit den fundamentalsten Geboten der Verehrung der Götter, der Heilighaltung des Eides u. s. w. beginnen, dann zu allgemeineren Lebens- und Sitten-regeln und zu einer Art Theodicee rücksichtlich des Uebels auf der Welt übergehen, und mit der Aussicht auf die endliche ewige Seligkeit schliessen, sind offenbar nichts Anderes, als eben jene „Lebensregeln, Diatheken", wie sie Justin nennt, selbst, von denen die Kirchenväter, ihren Zwecken gemäss, eben nur die Einleitung, die Darstellung des Gottesbegriffes, hervorheben. Gedankengehalt, Sprache, Versbau und Styl sind mit denen der Justinischen Fragmente so völlig identisch, dass über die Zusammengehörigkeit beider Theile gar kein Zweifel obwalten kann.

Auch dieser Theil des Gedichtes gehört zu dem Schönsten, was wir aus dem Alterthume besitzen. Er enthält einen Gottes-Begriff von einer Reinheit und Würde, die wahrhaft überraschend sind, dargestellt mit einer Innigkeit des Gefühles und einem Schmuck dichterischer Phantasie, welche dem Schwunge der schönsten Psalmen gleich kommen; die Sittenregeln athmen die reinste Gesinnung, und sind von einer so treffenden Wahrheit, dass sie nur in einem gereiften Gemüth und in einem klar und weit sehenden Geist, als Frucht reicher Lebenserfahrungen entstehen konnten; insbesondere die Ermahnung zur Selbstständigkeit des Urtheilens und Handelns, die Vorschriften zur sittlichen Selbsterziehung, die Rechtfertigung der göttlichen Weltregierung rücksichtlich des vorhandenen Uebels und der menschlichen Leiden, und die Anweisung zur Erlösung des Geistes wenigstens aus den vom Menschen selbst verschuldeten Leiden, alle diese Vorschriften sind auch noch heute geeignet, das Nachdenken dauernd anzuregen. Hinter diesem Inhalte bleibt der Styl nicht zurück; obgleich, der Einkleidung einer Anrede an Jünglinge gemäss, in einem einfach belehrenden populären Tone gehalten, wie er dem älteren Manne gegen junge Leute und Schüler zukommt, ist er doch durchgängig von männlich gedrungener Kürze, die richtigen und scharfen Gedanken mit den knappesten und treffendsten Worten eben nur andeutend, und erhebt sich, je nach der Natur des Gegenstandes, selbst zu grossartiger Erhabenheit, ja zu lieblicher Anmuth. Dies Alles, wie man zugeben wird, sind Eigenschaften so hervorragender Art, dass sie diese so lange im Moder der Vergessenheit unbeachtet gelegenen Verse zu einer wahren Perlenschnur sittlich- und religiös-weiser Lehren machen. Die schon oben berührte Schilderung der Gottheit als Weltseele, die mit der riesigen Weltkugel als ihrem Körper umkleidet ist, am Schlusse des dogmatischen Theiles der Dichtung, und die „Lebensregeln“ dieser Anrede, tragen daher in eigenthümlichstem

Gepräge den Stempel eines nicht alltäglichen Geistes, und machen nicht allein dem Pythagoras, sondern auch der Bildung des sechsten Jahrhunderts vor Chr. G. eine unerwartete Ehre.

Nachdem wir so die orphische heilige Sage nach Herkunft, Inhalt und Umfang im Allgemeinen kennen gelernt haben, können wir zur Darstellung des Einzelnen übergehen; und zwar beginnen wir zunächst mit dem dogmatischen Theil, auf welchen wir dann den moralischen folgen lassen.

Obgleich eine Dogmatik an und für sich gewöhnlich nicht zu den durch inneren Reiz fesselnden Gegenständen gezählt wird, und mit ihren Ansprüchen eher an die Geduld des Lesers angewiesen ist, so ersetzt der spröde Stoff Das, was ihm etwa an eigenem Reiz abgehen möchte, reichlich durch seine hohe geschichtliche Wichtigkeit. Denn die Fragmente dieser heiligen Sage sind der einzige Ueberrest des Alterthums, der uns, um die gewöhnliche Ausdrucksweise zu gebrauchen, die heidnische Glaubenslehre, wie sie im 6. Jahrhundert vor Chr. G. entwickelt war, in den Worten des Alterthums selbst, also völlig unverfälscht und echt kennen lehrt. Für Viele, selbst Gelehrte, hat es etwas Befremdendes und fast Anstössiges, wenn sie von einer heidnischen Glaubenslehre reden hören, die von Hellenen ausgehen soll, und gar aus einer so frühen Zeit; nicht etwa erst aus der späteren, schon sinkenden und entartenden antiken Kultur, aus den Zeiten der Neuplatoniker, — mit deren religiösem Ueberhange, ja Aberglauben, unsere Vorurtheile sich schon eher vertragen, — sondern vielmehr aus der beginnenden Blüthezeit des griechischen Geisteslebens. Denn, dass der Grieche aus seinem Götterglauben Ernst gemacht und mit seiner „Mythologie" wirklich religiöse Ideen verknüpft habe: den Glauben an eine göttliche Weltregierung und ein Leben nach dem Tode mit Belohnung und Bestrafung der irdischen Handlungen, und dass

mit diesen Ideen alle die religiösen Institute verbunden gewesen seyen, welche auch bei uns aus denselben hervorgehen: eine eifrig gepflegte Gottesverehrung sammt allen den mit ihr zusammenhängenden, wie wir sagen würden, kirchlichen Einrichtungen zur Sicherung der ewigen Seligkeit durch religiöse und sittliche Weihungen und Sühnungen, — ja dass sich gar die erwachende philosophische Spekulation an einen solchen religiösen Ideenkreis angeschlossen und aus ihm hervorgebildet habe, das alles sind Vorstellungen, welche den Vorurtheilen unserer heutigen Schulen höchlich widerstreben. Es ist also in doppeltem Grade anziehend, alle diese nach unseren Vorstellungen den Griechen als Heiden so ferne liegenden Ideen durch diese Fragmente in ihrer anbürtigen, ursprünglichen und volkseigenen Form genauer kennen zu lernen. Sie machen in der That in ihrem ächt und rein griechischen Gewande einen höchst überraschenden Eindruck; es ist zuweilen, als wenn bekannte Physiognomien der Gegenwart aus der Vermummung eines fremden antiken Kostümes heraus uns anblickten. Schade, dass die Verse, in denen sie uns überliefert werden, in einem zu guten alten Griechisch abgefasst sind, sonst würden unsere feinnasigen Kritiker den christlichen oder jüdischen Ursprung bald herausgewittert haben. Aber leider muss selbst Lobeck, den seine gründliche Abneigung vor diesen von ihm selbst gesammelten Fragmenten und sein wohlverdienter Ruf als strenger Philologe der alten Schule über jeden Verdacht der Partheilichkeit hinausheben, von einem besonders schönen Fragmente hingerissen in das Geständniss ausbrechen: „In diesen Fetzen ist Nichts, was nach einer christlichen oder jüdischen Schusterbude röche, sondern im Gegentheil die Verse sind sorgfältig ausgearbeitet, und die Worte wohlgewählt.“[975] An höchst anregenden Parallelen wird es dem denkenden Leser also nicht fehlen.

Die heilige Sage begann[976] mit einer Anrufung an die Sonne, als die Urquelle nicht blos des physischen,

sondern auch des geistigen Lichtes, aus deren Eingebung der Inhalt des Gedichtes herrühre:

Leto's Sohn, o Herr, fernstrahlender starker Erleuchter,
Alleserkundender Späher, der Götter und Menschen Beherrscher,
Helios, der Du hehr auf goldenen Fittigen schwebest
Diese vom Himmel entstammte Verkündigung hörte von Dir ich,
Und Dein Ausspruch ist's, dess ruf' ich Dich, Herrscher, zum Zeugen.

Gleich dieser Eingang versetzt uns in den reinen unveränderten ägyptischen Ideenkreis. Helios, der Sonnengott, der fernhinstrahlende, Alles sehende, Götter und Menschen beherrschende Lichtgott, erscheint als Sohn der Leto oder Reto, der Weltordnung; und von ihm, dem Urheber aller Erleuchtung stammt auch die in diesem Gedichte verkündigte Lehre, die also ausdrücklich auf göttliche Eingebung und Offenbarung zurückgeführt wird. Beide Sätze sind ächt ägyptisch. Die in Aegypten zu Buto verehrte Leto war nur eine andere Form der Göttin des Urdunkels, der Nacht, d. h. der Pascht, des dunkeln unendlichen Raumes, eines der vier göttlichen Urwesen, das zugleich Hüterin der gesammten Weltordnung (daher der Name Re-to: Wächterin der Welt), d. h. Schicksals-Gottheit war,[977] und die Sonne, Helios, heisst ihr Sohn, als aus der Urgottheit, dem Urdunkel hervorgegangen. Als höchster Lichtgott, Thot Trismegistos, wurde aber die Sonne, Re, von den Aegyptern als Urquell aller physischen und geistigen Erleuchtung, als Urheber aller menschlichen Erkenntniss betrachtet,[978] von welchem Thot der zweimal grosse, die zweite Lichtgottheit, der Mond, und der einmal grosse Thot, Hermes, der Vorsteher aller menschlichen Künste und insbesondere der Priesterwissenschaft, erst ihre Erleuchtung, ihr Licht und ihr

Wissen empfangen, und dann den Sterblichen spenden. Durch diese Zurückführung aller menschlichen Erkenntniss auf die Lichtgottheiten, die drei Thote, und insbesondere auf die höchste derselben, den dreimal grossen Thot, die Sonne, als den Urquell aller Erleuchtung, geben die Aegypter dem menschlichen Wissen einen göttlichen Ursprung, und die Lehre von der Herkunft des menschlichen Wissens, und insbesondere des religiösen, aus einer göttlichen Offenbarung, ward zuerst von den Aegyptern aufgestellt. Demgemäss leitet also auch Pythagoras den Inhalt der heiligen Sage, den er nicht als sein Eigenthum, nicht als von ihm selbst erdacht, sondern als eine göttlicher Offenbarung zugeschriebene, durch den Glauben geheiligte religiöse Ueberlieferung betrachtet wissen will, von der Erleuchtung und Eingebung des Sonnengottes her.

Nach dieser Einleitung begann die eigentliche Darstellung des Glaubenskreises naturgemäss mit der Lehre von der Urgottheit als dem einzigen von Ewigkeit her Vorhandenen, Unentstandenen, das keinen Grund, keine Ursache mehr ausser sich hat, sondern „Sein selbst Grund" ist (*αὐτογενής*), wie es in der heiligen Sage heisst.[979] Ferner beweisen die ausdrücklichen eigenen Worte der heiligen Sage: „aus der Gottheit selbst sei das Weltall entsprungen,"[980] aus ihr sei alles Geschaffene hervorgegangen,[981] sie sei die Quelle der ewig strömenden Schöpfung,[982] „das Weltall sei ihr Leib, den sie belebe und beseele,[983] und sei ihr in Allem ähnlich,"[984] dass Pythagoras gleich den Aegyptern die Gottheit geradezu als die Ursubstanz des Weltalles betrachtete, und demgemäss auch alle Grundbestandtheile des Vorhandenen in ihr zusammenfassen musste. Diese Schlussfolgerung bestätigt sich denn auch. Es wurde schon im früheren Theile dieses Werkes bei der Auseinandersetzung der ägyptischen Lehre[985] darauf hingewiesen, dass auch die orphischen Gedichte jene so auffallende und eigenthümliche

ägyptische Vorstellung von vier zu einer Kollektiv-Einheit verbundenen göttlichen Urwesen enthalten, indem sie gleich den Aegyptern den Urgeist und die Urmaterie, die gränzenlose Zeit und den unendlichen Raum in dem Begriffe der Urgottheit zusammenfassen, und diese daher ausdrücklich Tetraktys (τετρακτύς), d. h. Vierfaltigkeit, Viereinigkeit nennen. Und in der That kommt in den uns erhaltenen Fragmenten der heiligen Sage die Tetraktys zweimal vor; einmal in jener oben[949] schon besprochenen Fundamental-Stelle über die Zahlensymbolik, welche nicht allein die Tetraktys nennt, sondern auch den Begriff selbst in den wesentlichsten Zügen erklärt; und sodann in einer anderen Stelle derselben Diatheken, wo als feierlichste Betheuerung derjenige Gott, — der höchste Lichtgott, — angerufen wird, welcher unserem Geiste die Vierfaltigkeit, den Urquell der ewig strömenden Schöpfung, offenbart habe;[986] das sprechendste Zeugniss für die hohe Wichtigkeit, welche Pythagoras diesem Urgottheitsbegriffe beilegte. Demgemäss finden sich denn auch in den orphischen Fragmenten selbst die vier Urwesen in ihrer streng ägyptischen Begriffsform, ja selbst zum Theil in ihrer hieroglyphischen Darstellungsweise ganz genau wieder; obgleich, wie schon im ersten Theil dieses Werkes gezeigt wurde,[987] die späteren Berichterstatter, nicht blos die eigentlichen Darsteller des orphischen Lehrbegriffes, jene oben schon besprochenen Verfasser der sogenannten orphischen Theologien, sondern die sämmtlichen Neuplatoniker überhaupt, diese Vierfaltigkeit zu einer Dreifaltigkeit verstümmeln, weil sie die Grundideen ihrer eigenen Schule: die zoroastrischen Begriffe der Urzeit (Zeruana akarana), des guten Principes: des Lichtes (Oromasdes) und des bösen: der Finsterniss (Ariman) durchaus in den Orphiken wiederzufinden streben. Es wurde dort schon nachgewiesen, dass sie zu diesem Behufe bald das eine, bald das andere dieser vier Urwesen auslassen, glücklicher Weise

jedoch nicht übereinstimmend eins und dasselbe, so dass sich durch die einfache Vergleichung ihrer eigenen verschieden verstümmelten Darstellungen die zu Grunde liegende Vierzahl ohne alle Mühe wiederherstellen lässt. Zwei von diesen vier Urwesen werden auch hier in den Orphiken, wie bei den Aegyptern, als männlich gedacht: der Urgeist und die Zeit, der unendliche Zeitstrom; die beiden übrigen dagegen, die bei den Aegyptern als weiblich gedacht werden: die Urmaterie und die unendliche räumliche Ausdehnung, die Schicksals-Gottheit, erscheinen bald als weibliche, bald als männliche, bald als sächliche Wesen, je nach dem Geschlechte der verschiedenen die Begriffe bezeichnenden griechischen Wörter;[988] offenbar entschied hierbei der Sprachgebrauch des Griechischen, und es kann diesem Wechsel der Geschlechts-Bezeichnung keine besondere Bedeutung beigelegt werden. Denn dass Pythagoras gleich den Aegyptern die göttlichen Urwesen wirklich zum Theil als aktive, zum Theil als passive Principien auffasste, erhellt daraus, dass er die Urgottheit nach dem Vorgang der Aegypter ausdrücklich als mann-weiblich bezeichnete;[988b] was, wie bei diesen, keinen anderen Sinn haben kann, als dass die Gottheit alle, sowohl aktiven als passiven Ursachen der Erschaffung und Welt-Erzeugung unmittelbar in sich selber trage.

Diese vierfältige Urgottheit, die Tetraktys, betrachtet aber Pythagoras trotz ihrer Zusammengesetztheit als ein Einiges Wesen, als eine Einheit, auch hierin ganz mit den Aegyptern übereinstimmend, ja er hebt diese Einheit mit dem grössten Nachdruck hervor:

> Eine Macht ist, Ein Gott, der gewaltige Urgrund des Weltalls;
> Einer Er, sein selbst Quell; aus dem Einen stammt alles Geschaffne.[989]

Und dann fährt Pythagoras fort:[990]

> Darin tritt er hervor (in dem Geschaffenen,

dem Weltall nämlich; d. h. daraus wird er erkannt); denn Ihn selbst ist der Sterblichen Keiner
Anzuschauen im Stand; Er ist in Dunkel gehüllet
Und wir Sterblichen haben nur blöde sterbliche Augen,
Zu schwach Ihn zu erblicken, den Gott der Alles regieret.
Denn auf das ehrne Gewölbe des Himmels hat er errichtet
Seinen goldenen Thron, und die Erde liegt ihm zu Füssen.

Demnach findet sich also bei Pythagoras auch die ganze Ideenreihe wieder, welche die Aegypter veranlasste, der Urgottheit den Namen Amun, die Verborgene, beizulegen. Da die Urgottheit der alten Weltanschauung zu Folge, ihren wahren Sitz ausserhalb der Weltkugel, in der die Welt umgebenden Unendlichkeit hat, die äusserste Fixsternwölbung aber nach der Vorstellung der Alten ehern und undurchsichtig ist, uns also den Blick in den von der Urgottheit erfüllten unendlichen Raum verwehrt, so können die göttlichen Urwesen, von denen ja der unendliche Raum selber eines ist, von uns nicht unmittelbar wahrgenommen werden, sie sind uns durch den Himmel verdeckt: sie sind die verborgenen Götterwesen, wie die alten Berichterstatter sie nennen (*κρύφιος διάκοσμος τῶν θεῶν*[220]). Wir können daher das Daseyn der Urgottheit nur aus ihrem Wirken in der Welt erschliessen, und in der That ist ja auch der Urgottheitsbegriff das höchste Erzeugniss eines schon wissenschaftlicheren, gereifteren Denkens.

Auf diesen Urgottheitsbegriff überträgt nun Pythagoras den Namen des Zeus,[221] offenbar nur, weil dieser der höchste war, welchen der populäre griechische Glaubenskreis darbot; gerade so, wie die Griechen auch

den ägyptischen Urgottheitsbegriff, den Amun, Zeus-Ammon nannten; es ist dies eine wahre Verklärung, eine Apotheose des Zeusbegriffes, und Pythagoras widmet ihr einen eignen Abschnitt der heiligen Sage, die früher schon erwähnte Kataposis.[992] Wir werden also später noch genauer auf sie zurückkommen.

Der Urgottheits-Begriff im Allgemeinen ist demnach bei Pythagoras rein und unverändert der ägyptische. Dasselbe gilt auch von dessen einzelnen Bestandtheilen.

Als das erste der göttlichen Urwesen war in der heiligen Sage der Aether (*αἰθήρ*) genannt, und nicht die Zeit (*Χρόνος* oder *Κρόνος*), wie die Neuplatoniker ihrem Systeme zu Liebe wollen.[993] Es erhellt dies aus ihren eigenen Berichten. Sie geben an, dass der Aether in dem orphischen Gedichte auch als Einheit, als Monas (*μονάς*) bezeichnet werde,[994] offenbar weil ihm völlige Wesens-Einheit, Einartigkeit, absolute Einfachheit beigelegt wurde; denn in der oben citirten Stelle der heiligen Sage über die Tetraktys heisst die Monas unvermischt (*ἀκήρατος*),[995] d. h. nicht aus verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt, wie z. B. die Urmaterie, welche Zweiheit genannt wurde, weil man sie aus zwei Bestandtheilen: Wasser und Erde zusammengesetzt dachte; oder wie die Zeit, welche als Dreiheit bezeichnet wurde, weil sie aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht; oder wie der Raum, der nach seinen 4 Haupt-Richtungen, den vier Himmelsgegenden Vierheit hiess; oder wie die Weltkugel, welche Zehnheit, Zehnzahl hiess, weil sie nach der Vorstellungsweise der pythagoreischen Schule aus 10 Theilen bestand: dem Fixsterngewölbe, den 7 Planeten-Firmamenten, der Erde und der Gegenerde. Bei diesen Allen, sehen wir, ist es die Anzahl der ihnen beigelegten Bestandtheile, welche die Zahlenbenennung veranlasst; wie denn die Gesammt-Urgottheit selbst wiederum Vierfaltigkeit heisst, weil sie aus einer vierfachen Zahl von selbstständigen Urwesen

zusammengesetzt gedacht wurde: aus der Einheit, dem Geiste, — der Zweiheit: der Urmaterie, — der Dreiheit: dem ewigen Zeitenstrom, — der Vierheit: der unendlichen räumlichen Ausdehnung.

Von der Monas nun berichtet ein älterer Gewährsmann, noch aus dem Zeitraum vor der neuplatonischen Schule, ein Zeitgenosse Sulla's, Alexander Polyhistor,[996] und zwar nach pythagoreischen Quellen, ausdrücklich: „Sie, die Monas, die Einheit, der Geist, sei das Urprincip des Alls, aus der erst die Dyas, die Zweiheit, d. h. die Urmaterie, hervorgehe, welche der Monas, als ihrer bildenden Ursache, unterworfen sei. Diese Angabe wird als vollkommen richtig und ächt pythagoreisch durch die ebenerwähnte Stelle der heiligen Sage bestätigt, worin es heisst: „Die heilige Zahl, die Tetraktys, die göttliche Vierfaltigkeit, gehe hervor, entwickle sich, aus den Tiefen der unvermischten Einheit (μουνάς) bis hin zur heiligen Vierheit (τετράς), der unendlichen räumlichen Ausdehnung, und diese gebähre dann die Weltkugel, die heilige Zehnheit.[997]

Dieser als Monas, d. h. absolut einfach und einartig gedachte Aether wird nun aber in einem uns erhaltenen ausführlichen Bruchstücke der heiligen Sage, in der auch schon besprochenen Stelle von Zeus als Urgottheit und Weltseele (in der Kataposis), geradezu für den Geist (νοῦς) erklärt:[998]

> Geist, untrüglich und hehr, ist der unvergängliche Aether.

Es ist also eine vollkommen richtige und ächt pythagoreische Notiz, welche sich unter dem Wuste der späteren Zahlensymbolik erhalten hat, wenn berichtet wird:[999] die Monas bezeichne die Gottheit und den Geist. Auch bei Pythagoras finden wir demnach die im ganzen Alterthume verbreitete Vorstellung wieder, dass der Geist Aether sei; und gleich den übrigen alten Denkern: einem Thales, Anaximander, Pherekydes stellt

auch Pythagoras den Geist als Urwesen an die Spitze der zusammengesetzten vierfaltigen Urgottheit.

Diesen Aether, den Geist, denkt sich nun Pythagoras als zunächst mit der unendlichen räumlichen Ausdehnung verbunden, die ja auch eins der göttlichen Urwesen und zugleich Hüterin der in ihr sich bewegenden Weltkugel, Bewacherin der Weltordnung, höchste Schicksals-Gottheit ist:

„Aether und klaffender Raum, nach allen Seiten
unendlich;“ [1000]

d. h. er denkt sich den Aether als den gränzenlosen Raum erfüllend und dadurch selber in der räumlichen Unendlichkeit allüberall hin verbreitet und an der gränzenlosen Ausdehnung theilnehmend; mit Einem Worte: er denkt den Aether, den Geist, allgegenwärtig, real und räumlich allüberall vorhanden.

Als nothwendige Folge dieser räumlichen und realen Allgegenwart des Geistes legt daher Pythagoras der Urgottheit: „dem in Aether gehüllten Zeus,“ auch absolute Allwissenheit bei: [1001]

„Geist, untrüglich und hehr, ist (dem Zeus, der
Urgottheit) der unvergängliche Aether,
„Durch den Alles er höret und wahrnimmt;
denn es ist keine
„Rede, es ist kein Ton, kein Geräusch, es ist
kein Gerücht selbst,
„Welches den Ohren entginge des Zeus.“

Diesen Urgeist fasst nun Pythagoras als wesentlich aktives Princip [996] auf, als männlich; und ihm kommen offenbar die mit Intelligenz verbundenen Willensthätigkeiten der Urgottheit zu. Denn wenn es von Zeus, der Urgottheit, heisst: [1002] „Vor seinem Willen beuge sich Alles, „nach seinen Geheissen regle sich der Lauf der Gestirne „und der Jahreszeiten, ja ihm gehorchten selbst die „Geschicke, die Schicksals-Gottheiten, so unerweichlich sie „sonst seyen,“ so können sich alle diese Prädikate nur

auf den **Urgeist** beziehen, da sie lauter geistige, d. h. mit Intelligenz verbundene Willensthätigkeiten enthalten. Ja dem **Geiste**, dem **Aether**, wird geradezu die allmächtige Kraft beigelegt, mit welcher die Gottheit, Zeus, das Weltall umfasst und zusammenhält, und so **trotz aller Verschiedenheit und Selbstständigkeit der Einzelwesen, das Weltall zu einem einzigen, einheitlichen Einen**[1003] **macht:**

„**Rings mit unendlichem Aether umfasst** er (Zeus) **das Weltall**, und nimmt den
„Himmel in seine Mitte; in ihn die gewaltige Erde
„Sammt dem Meer und den Wundern all, die der Himmel umschliesset;
„**So umspannt er das All mit unauflöslichem Bande**
„**Und aus Aether gefügt ist ihm die goldene Kette;**
„**So dass als Eines das All, und gesondert doch Jedes bestehet.**“

Es findet sich hierbei nicht blos die Grund-Vorstellung wieder: dass die Gottheit das Weltall **umfasse** (περιέχει) und **regiere** (κυβερνᾷ), sondern Pythagoras spricht auch, was höchst bemerkenswerth ist, das Grundproblem der ganzen pantheistischen Weltanschauung mit vollkommenster Klarheit und Deutlichkeit aus.

Da nun, dem Wesen eines Kollektiv-Begriffes gemäss, in der Vierfaltigkeit, — der Tetraktys, der „heiligen Zahl“ der Urwesen nämlich, — gerade wie in unserer Dreifaltigkeit auch, die Gesammtheit keine von ihren einzelnen Bestandtheilen, den einzelnen göttlichen Urwesen, verschiedene selbstständige Existenz, keine eigene Persönlichkeit haben kann, so liegt es in der Natur der Sache, dass der **Aether**, der göttliche **Geist**, als der Träger der Intelligenz und des Willens, demnach als das wesentlich herrschende und aktive Princip in der Urgottheit,

unter den göttlichen Urwesen einen Vorrang, ein Primat einnimmt.[1002] Pythagoras geht aber noch weiter, und lässt die übrigen Urwesen, — obgleich denselben, da sie alle gleich ewig und unentstanden sind, eine zeitlich-successive Entstehung nicht beigelegt werden kann, — dennoch aus dem Urgeiste hervorgehen. Er nimmt also eine von aller Ewigkeit her bestehende und durch alle Ewigkeit hin fortdauernde unausgesetzte Erzeugung der übrigen drei Urwesen: der Urmaterie, des unendlichen Raumes und der ewigen Zeit, aus dem Urgeiste an, — eine Vorstellung, die durchaus nichts Widersprechendes in sich trägt, — so dass er dem Gedanken ganz nahe ist, den Urgeist als das eigentlich einzige Urwesen zu betrachten, an welchem die übrigen dreie nur als Wesens-Formen, Daseyns- und Thätigkeits-Weisen aufzufassen wären. Er sagt ausdrücklich:[997]

„Es gehet die heilige Urzahl (die Tetraktys)
„Aus von der Einheit (des Urgeistes) Tiefen, der unvermischten, bis dass sie
„Kommt zu der heiligen Vier" (der unendlichen Ausdehnung).

Wenn also auch bei Pythagoras selbst, wenigstens in den uns erhaltenen Fragmenten der heiligen Sage, die Kollektiv-Natur des Zeusbegriffes durchgängig festgehalten wird, und demgemäss Zeus selbst, die viereinige Urgottheit, vom Geiste, vom Aether noch unterschieden wird, so dass sie nicht selber Geist, Aether, sondern nur mit Geist verbunden, begeistet, in Geist, Aether, gehüllt heisst: „Zeus, grösste der Gottheiten, der ewige, furchtbare, unbezwingliche, in Aether gehüllte"[1004] — so ist es doch begreiflich, dass die Vereinerleiung des Zeus und des Aethers, des Urgeistes, seines ihm unter den vier Urwesen naturgemäss zukommenden Primates wegen, für die Späteren nahe lag. So erklären sich also jene schon mehrfach angeführten Verse

des Euripides, welche den Zeus geradezu mit dem Aether, dem Geist identificiren, im Uebrigen aber denselben Gedanken ausdrücken, wie die obigen Verse des Pythagoras:

Siehst Du den gränzenlosen Aether über uns,
Der diese Erde rings in feuchten Armen hält?
Der, wisse, der ist Zeus, in Dem erkenne Gott:

Da Euripides mit der pythagoreischen Philosophie sehr wohl vertraut war, wie seine Tragödie Hippolyt beweist, so ist es klar, woher diese Vorstellung stammt, die wohl schon im Alterthume für den im populären Glaubenskreise Befangenen, und die Gottheit als eine menschenähnliche Persönlichkeit Auffassenden eine sehr befremdliche und anstössige Neuerung enthalten mochte.

Auf den Aether, die Monas, folgt als zweites göttliches Urwesen die Urmaterie (ὕλη); denn es wird berichtet, dass die Pythagoreer sie Zweiheit, Dyas (δυάς) genannt hätten.[1005] Diese Bezeichnung erhielt die Materie offenbar deshalb, weil nach dem Vorgange der Aegypter [1006] auch Pythagoras die Urmaterie als eine Mischung von Wasser und feinen, im Wasser aufgelösten Erdtheilchen (γῆ) betrachtete, wie dies die älteren Darsteller der orphischen Theologie, d. h. des Lehrbegriffes der heiligen Sage, ausdrücklich angeben.[1007] Und zwar dachte sich Pythagoras, einer anderen Nachricht zu Folge,[1007] die Urmaterie, dies mit Erdtheilchen vermischte Wasser, in Dunstgestalt, gleich einem dichten Nebel (σκοτόεσσα ὁμίχλη), und so den unendlichen Raum erfüllend, denn das Prädikat der Unendlichkeit wird der Urmaterie auch beigelegt.[1008] Es braucht nicht erst vieler Worte, um nachzuweisen, dass diese Vorstellung von der Urmaterie ganz den atmosphärischen Vorgängen nachgebildet ist: den Wolken und dem aus den Wolken herabfallenden Regen; der ja ebenfalls nicht vollkommen rein, sondern mit feinen in den Dunstkreis hinauf gestiegenen Erdtheilchen vermischt ist. Offenbar weil diese beiden

Bestandtheile auf's Innigste mit einander verbunden, die Erdtheilchen ganz im Wasser aufgelöst gedacht wurden, hiess die Urmaterie ungeschiedene Zweiheit (ἀόριστος δυάς),[1008] und weil sie noch von aller Gestaltung in endliche Einzeldinge frei war, ungestaltet (ἀσχημάτιστος);[1008] als einer der Bestandtheile der unbeschränkten, gränzenlosen, den unendlichen Raum erfüllenden Urgottheit, hiess sie endlich auch unbegränzt (ἄπειρος),[1008] da sie ja als Bestandtheil der Urgottheit selbst an der unendlichen Ausdehnung Theil nahm, und im unendlichen Raum verbreitet war. Von dieser Urmaterie, der Dyas, heisst es nun, dass sie der Monas, dem Urgeiste, als der auf sie wirkenden Ursache unterworfen sei,[996] ganz also dieselbe Vorstellungsweise, welche Cicero auch von Thales berichtet: „Thales nannte das Wasser den Urstoff aller Dinge, Gott aber denjenigen Geist, der aus dem Wasser Alles bilde.“ Die Urmaterie erscheint demnach dem Geiste gegenüber als das wesentlich passive, die Einwirkungen des Geistes erleidende Princip,[996] und wird daher vorzugsweise weiblich gedacht; zugleich aber wird sie als die Ursache aller Veränderung, alles Entstehens und Vergehens betrachtet,[1008] während der Geist als die Ursache der Identität, der Dauer und des Beharrens (ταυτότητος καὶ ἀπτώτου διαμονῆς) angesehen wird, so dass sie also auch bei Pythagoras, wie bei den übrigen alten Denkern, trotz ihrer Passivität, doch wesentlich als eigenlebig und selbstbeseelt[1008] erscheint; den Begriff einer absolut todten Materie kennt das frühere Alterthum gar nicht. Mit Einem Worte: wir sehen, dass auch bei Pythagoras derselbe Begriff von der Urmaterie zum Vorschein kommt, den wir bei den Aegyptern vorfanden, und der sich von da zu den Phönikern und den sämmtlichen älteren jonischen Denkern mit Ausnahme des Anaximenes: einem Thales, Anaximander, Pherekydes, Xenophanes unverändert fortpflanzte.

Das dritte göttliche Urwesen ist, wie die älteren Darsteller der orphiscen Theologie ausdrücklich angeben,[1009]

die Zeit, der unendliche Zeitstrom, als männliches Wesen aufgefasst (χρόνος). Die Zeit, als drittes göttliches Urwesen, ist also in der Tetraktys die Trias;[1010] und als Dreiheit, Trias wurde sie aufgefasst wegen ihrer natürlichen Dreitheilung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.[1010] Wenn nun schon bei der ganzen bisherigen Urgottheits-Lehre die ägyptische Herkunft zu Tage liegt, so tritt dies bei dem Zeitbegriff in einem noch auffallenderen und unwiderleglicheren Grade hervor, da sich bei diesem nicht blos der ägyptische Lehrbegriff, sondern sogar auch noch seine national ägyptische Form in Namen und bildlicher Darstellung erhalten hat. Denn nach denselben älteren Berichterstattern[1009] hatte die Zeit in den orphischen Gedichten die Beinamen „nie alternde“ (ἀγήραος) und „Herakles“. Das Prädikat „die nie alternde“ begreift sich leicht, denn es bezeichnet eine Wesens-Eigenschaft der Zeit: ihre unveränderliche, als stetige Gegenwart ewig jung fortdauernde Unendlichkeit. Die Bezeichnung kommt eben so und in demselben Sinne bei Anaximander vor, ein Beweis für die gemeinschaftliche Quelle beider Ideenkreise. Um so auffallender ist der Beiname „Herakles“, da die Zeit in keiner Weise Etwas mit dem griechischen Gott und Heros gleichen Namens gemein haben kann. Zur Lösung dieses Räthsels wurde aber schon im ersten Theile[1011] nachgewiesen, dass der Beiname „Herakles“ nur das ägyptische Wort für „nie alternd“ (ἀγήραος) selbst ist, denn Herakles ist die gräcisirte Form des ägyptischen Ar-hello, non senescens, nicht alternd; das mit dem Götternamen Herakles, Har-hello, Horus senior, Horus der Aeltere, nur eine zufällige Laut-Aehnlichkeit hat. Einer solchen Aufnahme von ägyptischen Götternamen in kaum etwas gräcisirter Form werden wir aber in diesem orphischen Gedichte noch mehrfach begegnen, wie denn z. B. Phanes und Erikepaios, ja selbst die ganz bekannt klingenden Namen Titan, Priapos, und Dionysos selbst solche

gräcisirte ägyptische Götternamen sind. Die Fremdartigkeit einiger dieser Namen in einem griechischen Gedichte fällt daher sehr auf, und unsere Philologen bekreuzen sich förmlich vor solchen barbarischen Wechselbälgen, und gestehen nothgedrungen ihre nicht griechische Abkunft ein,[1012] obgleich sie sich sonst gegen jede Spur orientalischen Einflusses auf die griechische Welt mit einem komischen Aufwand von Kräften sperren. Da diese Namen bei der bisherigen Unbekanntheit des Aegyptischen ganz unerklärlich waren, so vermehrte dies noch ihre Räthselhaftigkeit. Jetzt, wo die hieroglyphische Literatur aufgeschlossen ist, haben sie diese Fremdartigkeit und Unerklärlichkeit verloren, und sind gerade dadurch neben der inneren Uebereinstimmung der Ideenkreise auch noch kostbare äussere Beweise der historischen Abstammung aus der ägyptischen Ueberlieferung. Im vorliegenden Fall wird aber diese Fremdartigkeit auf den höchstmöglichen Grad gesteigert, indem der Götterbegriff in dem orphischen Gedichte auch zugleich nach seiner hieroglyphisch-bildlichen Form: geflügelt und vielköpfig, mit Schlangen-, Löwen-, Stier- und Menschen-Haupte versehen geschildert wurde;[1013] ganz wie wir im ersten Theile bei der Auseinandersetzung der ägyptischen Glaubenslehre mehrfach die abstrakten Begriffe durch die hieroglyphische Symbolik und Bilderschrift versinnlicht sahen; wahrhaft ungeheuerliche Missformen vom künstlerischen Standpunkt aus betrachtet, aber von dem der hieroglyphischen Schreibweise aus: in allen Theilen verständliche, und so zu sagen in Begriffe übersetzbare Hieroglyphenbilder. Diese wunderliche Art, die hieroglyphisch graphische Darstellungsweise in der Rededarstellung nachzubilden, die Hieroglyphenbilder mit Worten nachzumalen, statt einfach die den Götterbegriff konstruirenden Begriffs-Merkmale auseinanderzusetzen, findet sich nun auch in den ägyptischen Schriftdenkmälern und kommt namentlich im Todtenbuche mehrfach vor. Also auch diese, uns so befremdliche Einmischung der hierogly-

phischen Symbolik ist ächt ägyptisch. Begriff, Name und Bild bezeugen also gleichmässig und unverhüllt den ägyptischen Ursprung. Die ganze Stelle trägt so sehr das ägyptische Gepräge, dass sie geradezu wie Uebersetzung nach einem ägyptischen Originale aussieht.

Als letztes mit den vorhergegangenen verbundenes göttliches Urwesen wird endlich von denselben Berichterstattern [1014] die Anangke, die zwingende Schicksals-Gottheit (Ἀνάγκη) oder Adrasteia, die Unentrinnbare (Ἀδράστεια) namhaft gemacht, und dieselbe als ein unkörperliches Wesen beschrieben, das durch die ganze Weltkugel ausgespannt sei, und dieselbe auch noch auf ihren äusseren Gränzen überall berühre, d. h. mit Einem Wort als der durch die ganze Weltkugel hindurchreichende und sie auch noch von aussen her rings umschliessende unendliche Raum. Es ist dies also dieselbe Begriffs-Verbindung, die wir auch in dem ägyptischen Glaubenskreise vorfanden, und die uns auf den ersten Anblick so ausserordentlich befremdend ist, weil sie zwei Begriffe: den des Geschickes, des Fatums, und den des unendlichen Raumes identificirt, die uns nach unserer modernen Denkweise als völlig disparat erscheinen, da wir die Bestandtheile der äusseren Welt als durchaus unbeseelt, todt betrachten, und ihnen also auch keine eigene Thätigkeit, am wenigsten eine geistige zuschreiben können; während diese Begriffs-Verbindung den Alten, welche Alles belebt, beseelt dachten, ganz natürlich ist, weil ihnen der unendliche Raum, in welchem Alles geschieht, somit ebenfalls als lebend und wirkend erscheinen musste, — ja da er zugleich integrirender Bestandtheil der mit Willen und Intelligenz begabten Urgottheit ist, sogar als ein intelligentes und wollendes Wesen, das als solches natürlich auch alles in ihm Geschehende zugleich wahrnimmt, lenkt und leitet. Hierdurch wird dann der Raum als der Hüter und Bewacher alles Geschehenden in einfacher Schlussfolgerung zum Vorstand der Weltordnung, zum Hüter der unverrückbaren

unveränderlichen Weltgesetze, zur Schicksalsgottheit wird. Zugleich aber ist es klar, dass der die Weltordnung wahrende unendliche Raum als das letzte der göttlichen Urwesen in der Tetraktys auch die Vierheit, die Tetras (*τετράς*) [1015] seyn muss, welche in dem locus classicus über die Zahlen-Symbolik erwähnt wird, und von der es dort heisst: die Urgottheit entwickle sich aus der Einheit, der Monas, dem Geiste, bis zur hehren Vierheit, Tetras, zum unendlichen Raum, und diese, die Tetras, der unendliche Raum, gebähre dann das Weltall, die Weltkugel, die heilige Zehnheit. So kommt, durch die eigenen Angaben der Alten, in diese symbolischen Zahlenausdrücke Sinn und Verstand, die ihnen in der gewöhnlichen gedankenlosen Auffassungsweise völlig abgehen. Endlich erklärt es sich auch eben so einfach, weshalb der unendliche Raum Tetras genannt wurde: wegen seiner natürlichen Viertheilung, nämlich nach den vom Sonnenlauf bestimmten vier Himmelspunkten: Osten, Süden, Westen, Norden; oder, wie die Alten auch angeben: Osten, Scheitelpunkt nach der scheinbaren Stellung der Sonne über der Erde in der Mittagshöhe, — Westen, und Fusspunkt, — nach der scheinbaren Stellung der Sonne zu Mitternacht unter der Erde. [1016] Diese in der Tetras mit einander verbundenen, scheinbar so ganz disparaten Grundbegriffe gewähren uns nun über alle die verschiedenen Bezeichnungen und Prädikate, unter denen das vierte göttliche Urwesen in der „heiligen Sage" vorkommt, vollkommen genügenden Aufschluss.

Zunächst trägt das vierte göttliche Urwesen bei Pythagoras seinen eigentlichen ächten und altgriechischen, schon von Hesiod gebrauchten Namen für Raum: Chaos, Chasma, Kluft (*χάος, χάσμα*); es heisst: die grosse, nach allen Seiten hin unendliche Kluft (*μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα*). Diese im richtigen griechischen Sprachgebrauche einzig begründete Bedeutung der Wörter Chaos und Chasma erhellt aus den Versen der

„heiligen Sage" selbst, wie sie uns bei verschiedenen Berichterstattern erhalten sind:[1017]

> Aether und grosse Kluft, unendliche hierhin und dorthin,
> Welche nicht Gränzen hat, noch Unterlage, noch Boden . . . . . .

Denn dass diese Verse den unendlichen, unbegränzten, grund- und boden-losen Raum beschreiben, kann wohl keinem Vernünftigen zu bezweifeln einfallen. Zu allem Ueberfluss wird dies aber auch noch von einem alten Berichterstatter mit Berufung auf diese nämlichen Verse ausdrücklich bestätigt:[1018] „Die letzte und äusserste „Unendlichkeit, von der auch noch die Materie, die „Welt, umschlossen wird, ist die räumliche, als der „Aufenthalt und Ort der Urwesen, in „„welcher nicht „Gränzen sind, noch Unterlage, noch Boden,"" „und welche auch undurchdringliches Dunkel „genannt wird." Wenn also Simplicius mit Anführung derselben Verse behaupten will,[1017] das Chaos bedeute hier im orphischen Gedichte nicht den Raum, sondern den unendlichen, ihn erfüllenden Urgrund der Götter selbst, wenn er dem Worte also offenbar einen unserem heutigen Begriffe Chaos schon ganz verwandten unterschiebt, so ist dies eine der Etymologie und dem gesammten älteren Sprachgebrauche widersprechende, dem neuplatonischen Systeme zu Liebe gemachte willkührliche Interpretation.

Da nun, wie wir eben sahen, der unendliche Raum als finster betrachtet wurde: als ein undurchdringliches Dunkel (ἀζηχὲς σκότος), offenbar weil das Licht erst später mit der Weltkugel entstand, so begreift es sich auch, wie dasselbe Urwesen zugleich mit dem Namen der Nacht (Νύξ, νὺξ ζοφερά)[1019] bezeichnet wird, in welche die Urgottheit verhüllt sei. Diese Verbindung des Begriffes der Nacht, des Urdunkels mit dem des unendlichen Raumes, ergibt sich also leicht und hat nichts besonders Auffälliges.

Um so befremdender, wenigstens für den ersten Anblick, ist dagegen die Uebertragung des Schicksals-Begriffes auf dasselbe Urwesen: den unendlichen Raum, und es wäre wohl kaum möglich gewesen, diese Begriffs-Verbindung zu entdecken, wäre sie uns nicht glücklicher Weise durch die älteren Berichterstatter, wie wir kurz vorher sahen,[1014] ausdrücklich überliefert worden. Dieser Ueberlieferung gemäss gilt der unendliche Raum, in welchem Alles geschieht, zugleich als Aufseher alles Geschehenden, als Bewacher der unverbrüchlichen Weltgesetze, als Hüter der Weltordnung, und heisst daher unentrinnbare (Ἀδράστεια) zwingende Nothwendigkeit (Ἀνάγκη). Die ganz ähnlichen in der heiligen Sage vorkommenden Begriffe des unerweichlichen, nur der göttlichen Weisheit und Allmacht nachgiebigen Geschickes (Μοῖρα), der rächenden Vergeltung (Δίκη), des Weltgesetzes (Νόμος) sind also offenbar synonyme Bezeichnungen desselben göttlichen Wesens. Denn dass unter diesen Namen im orphischen Gedicht eines der vorweltlichen Urwesen gemeint sei, erhellt aus der Angabe des Proklus:[1020] „schon vor der Welt sei die Vergel-„tung, die Dike (Δίκη) mit dem Zeus verbunden gewe-„sen; denn, wie Orpheus sage, so sei das Gesetz (Νόμος) „Beisitzer des Zeus". Ganz so aber, wie hier Vergeltung und Gesetz, Dike und Nomos, als Genossen und Beisitzer des Zeus, des Urgeistes, vorkommen, ganz so erscheinen in den uns erhaltenen Fragmenten der heiligen Sage das Schicksal, die Nothwendigkeit, Moira und Anangke,[1021] mit Zeus, oder die unendliche Ausdehnung mit dem Aether, dem Urgeist,[1017] in der engsten Verbindung. „Nah' uns o höchster der Götter, Zeus, vereint mit dem mächtigen Schicksal, der starken Nothwendigkeit," heisst es in einer Gebets-Anrufung der Diatheken.

Dieselbe Ideenreihe, welche die Begriffe des Schicksals, der Weltordnung, mit einander verknüpft, findet

endlich im orphischen Gedicht auch zwischen der Nacht und der Weltordnung Statt; denn der unendliche Raum wurde ja, wie wir sahen, als die Urnacht, das Urdunkel betrachtet. Es ist immer ein und derselbe Grundbegriff. Daher führt im orphischen Gedicht die Nacht das Scepter der Welt;[1022] sie ist die Weltherrscherin, Weltkönigin, denn dies ist der Sinn des Titels Reto, Leto, den die Pascht, der Urraum, bei den Aegyptern führt. Der Gottheit der irdischen Weltordnung wird desshalb, als einer Emanation der urräumlichen Weltordnung, ebenfalls derselbe Titel beigelegt; was bei der Auffassung dieser Titel als Eigennamen, wie sie bei den Griechen als einem fremden, der ägyptischen Sprache unkundigen Volke natürlich war, zu verwirrenden Verwechslungen führte. Als Königin der Welt und Schicksalslenkerin gilt daher diese Gottheit der Urnacht, des Urdunkels, auch als die Ertheilerin untrüglicher Orakel: die untrügliche Weissagung ist ihr Antheil;[1023] als Schicksalsgöttin musste sie natürlich die Zukunft kennen, die sie selbst leitete.

So hängen alle diese auf den ersten Anblick so verschiedenartigen und befremdenden Attribute durch sehr einfache Ideen-Verbindungen zusammen. Das Befremdendste aber in diesem ganzen Ideenkreise vom vierten göttlichen Urwesen bleibt für uns immer die zu Grunde liegende Vereinerleiung des Urraumes mit dem Schicksals-Begriffe; eine Vereinerleiung, die ganz abgesehen von ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit, uns gerade dadurch so anstössig wird, dass sie zwei für unsere Denkweise ganz disparate Begriffe, einen physischen und einen sittlichen, mit einander verbindet. Und gerade hierin zeigt sich eine Schwäche, nicht dieses alten Ideenkreises, sondern unserer modernen Denkweise. Denn in unserer nebelhaft verschwommenen, idealistischen Denkweise übersehen wir meistens ganz und gar, dass jeder moralische Begriff eines physischen Substrates, einer realen räumlichen

Substanz bedarf, mit der er verbunden seyn muss, damit er in der wirklichen, räumlichen Welt existiren kann. Denn alle unsere moralischen Begriffe betreffen Thätigkeits- und Zustands-Weisen, Daseyns-Verhältnisse, die nur an einem realen Substrate, einer realen Substanz zum Vorschein kommen können, und ohne eine solche haltlos in der Luft schweben. Von einer Menge solcher geistiger und sittlicher Abstraktionen, und zum Theile gerade von den allerwichtigsten, fehlen uns aber die ihnen zu Grunde liegenden Substanz-Begriffe, wie z. B. der Begriff vom Geiste, oder wie hier der vom Schicksal. Denn was denkt man sich unter Geist? was unter Schicksal? Welches unbekannte Etwas ist das Fatum selbst für den Fatalisten? Dieser Mangel an Substanz-Begriffen ist es, durch den unsere moderne Denkweise eine Schemen- und Schattenhaftigkeit hat, eine Gehaltlosigkeit und Leere, von der wir uns in den meisten Fällen nicht einmal Rechenschaft geben können. In diesen alten realistischen Ideenkreisen dagegen, so roh und unvollkommen sie auch noch sind, war von diesem Grundgesetze alles Denkens doch wenigstens ein dunkles Bewusstseyn vorhanden, darum war ihnen der Geist Aether, und das physische Substrat des Schicksals der Urraum.

Durch diese Verbindung des Urgeistes, des Aethers, mit dem Urraum, der unendlichen Ausdehnung, durch die der göttliche Geist seine räumliche Allgegenwart, der unendliche Raum sein Bewusstseyn und Wollen erhielt, findet sich nun hier bei Pythagoras, gerade so wie bei den Aegyptern, der Begriff des Schicksals, des Fatums, mit dem des denkenden und wollenden, allweisen und allmächtigen Urgeistes in einer und derselben Urgottheit verbunden gedacht; und zwar wird von Pythagoras das Schicksal, das Fatum, dem mit Intelligenz und Willens-Freiheit handelnden Urgeiste ausdrücklich untergeordnet: „Ewiger Vater,“ so heisst es in den Diatheken,[1024] „dess Wille

„sich Alles beugt, dem selbst das Schicksal gehorcht, so
„unerweichlich es sonst ist.“

Diese vier Urwesen: der ätherische Urgeist und die dunstige Urmaterie, die ewig dauernde Zeit und der gränzenlose, unendliche Raum, machen nun zusammen die viereinige, nach Raum und Zeit gleich unbegränzte Urgottheit aus, ein dem anaximandrischen Urgottheitsbegriffe (seinem ἄπειρον μίγμα) ganz gleiches Ganze: indem sie, alle von einander gänzlich ungeschieden, eine gemeinsame in undurchdringliches Dunkel gehüllte Verbindung (σκοτόεσσα ὀμίχλη) [1025] bilden.

Dieses vermischte Ganze der göttlichen Urwesen denkt sich aber Pythagoras nicht ruhend und unbewegt, sondern da ja der Aether sowohl als die Urmaterie gleichmässig lebend und beseelt sind, so schreibt er der Urgottheit vielmehr unaufhörliche Bewegung, Selbstbewegung, und zwar im Kreise zu:

„Wogend bewegte sie sich in unermesslichem
Kreise“, [1026]

und aus dieser ewigen Selbstbewegung der Urgottheit leitet er eben die Entstehung der Weltkugel und offenbar auch ihre tägliche Kreisbewegung um die Erde her. Auch diesen Begriff fanden wir bei Anaximander vor, aber hier bei Pythagoras erhält er erst seine volle Erklärung. Der gemeinschaftliche Ursprung beider Urgottheitsbegriffe ist also klar.

Die Viereinigkeitslehre des ägyptischen Glaubenskreises findet sich also allerdings bis in's Einzelnste bei Pythagoras wieder, und dass sie direkt aus Aegypten stamme, beweist nicht allein die Identität des Inhaltes, sondern auch selbst noch die der Form. Denn wir sahen ja, dass die alten Berichterstatter selbst noch die Darstellung eines Hieroglyphenbildes von einem der göttlichen Urwesen erhalten haben. Pythagoras verdeckt also den ägyptischen Ursprung seiner Lehre gar nicht, sondern in vollkommener Uebereinstimmung mit seiner im Eingang

seines Gedichtes aufgestellten Versicherung, dass er eine aus höherer Offenbarung herrührende Ueberlieferung mittheile, lässt er gewissenhaft dem Ideenkreis die Form, in welcher er selber ihn empfangen hatte. Er hielt also sogar an der unwesentlichen Schale fest, und liess sich ganz von der geheiligten Tradition leiten. Und gut, dass dem so ist; sonst wären uns die Spuren des Kultur-Zusammenhanges ganz verwischt, dem wir diesen Ideenkreis verdanken.

Dass aber diese so ausgebildete Urgottheitslehre, trotz ihrer so fremdartigen, unserer heutigen Denkweise so widersprechenden Form, trotz ihrer so unvollkommenen, den damaligen Kindheits-Zustand der Naturkenntniss so sehr verrathenden Grund-Vorstellungen, als die älteste und ursprünglichste Gestaltung des selbst heute noch von unklaren Köpfen festgehaltenen supramundanen, d. h. ausser- und überweltlich gedachten Gottesbegriffes, der reiflichsten Ueberlegung werth ist, dass sie insbesondere für den ganzen spekulativen Ideenkreis nicht blos des Pythagoras, sondern auch der sämmtlichen älteren jonischen Denker, erst den vollen Aufschluss gewährt, dass sie geradezu den wichtigsten Theil dieser Ideenkreise ausmacht, das braucht wohl nicht noch erst bewiesen zu werden. Wenn daher selbst noch ein neuerer Darsteller der pythagoreischen Lehre meint, die Bedeutung der Gottesidee sei für das philosophische System des Pythagoras nur gering gewesen, so zeugt dies von einem Verständnisse, dessen eindringende Tiefe und scharfsinnige Klarheit auch noch bei der Schilderung der übrigen Theile dieses Systemes an nicht wenigen Stellen zur äussersten Verwunderung hinreisst.

Diese viereinige Urgottheit (τὸ ἕν, das Ur-Eine) war nun von aller Ewigkeit her, ehe es noch eine Welt gab, allein vorhanden, und die unendliche Zeitdauer ihrer vorweltlichen alleinigen Existenz bildet die erste Götterherrschaft.[1027] Denn die ganze Dauer des Vorhandenen

bis auf die Gegenwart wurde, wie wir sehen werden, von der heiligen Sage in sechs Götterherrschaften, Götterdynastien eingetheilt.

An diese Urgottheitslehre, den ersten und eigenthümlichsten Theil dieses alten Ideenkreises, schliesst sich nun eine Weltentstehungs-Lehre, eine Kosmogonie an, die von unseren heutigen Vorstellungen über die Weltschöpfung nicht minder abweicht. Denn nach unseren heutigen Vorstellungen wird die Welt geschaffen aus einem Nichts, das gänzlich undenkbar ist, als ein ausser der Gottheit Befindliches, ihr wesensgetrennt, man weiss nicht wie, Gegenüberstehendes, wie ein Kunstwerk von einem Künstler oder einem Werkmeister; ein Gedanke, der ebenfalls etwas Denk-Unmögliches, einen unauflösbaren inneren Widerspruch in sich enthält, denn Nichts kann ausser der Gottheit seyn, und ihr wesensgetrennt gegenüberstehen, da sie den unendlichen Raum mit ihrer Allgegenwart erfüllt; ausserhalb eines Andern und von ihm wesensgetrennt kann nur ein endliches Wesen gegenüber einem endlichen Gegenstande seyn. Unsere gewöhnliche Vorstellung von der Weltschöpfung setzt nicht blos eine endliche Welt, eine abgeschlossene Weltkugel, sondern auch eine endliche menschenähnlich gedachte Gottheit voraus. Nach diesem alten Ideenkreise dagegen entsteht die Welt innerhalb der Gottheit, in deren innerstem Innern, in ihrem Schoosse gleichsam; sie entsteht aus der Substanz, dem eigenen Wesen der Gottheit, und ist dieser daher, wie ausdrücklich gesagt wird,[1028] wesensähnlich. Die Urgottheit, die Urnacht, selbst ist es, — wie ein alter Berichterstatter sagt, indem er eine Stelle aus dem orphischen Gedichte anführt,[1028] — welche das in ihr verbleibende Weltall erzeugte:

„Welche die Erde gebar und den weiten Himmel, dass aus dem
„Unsichtbaren sie sichtbar wurden, abstammend von ihr selbst.“

Es ist dies die älteste Form der gewöhnlich sogenannten Emanationslehre, weil sie die Welt aus der Gottheit selbst hervorgehen, emaniren lässt. Aber auch dieser Ausdruck ist unrichtig, da die Welt nach der geschilderten Vorstellungsweise im Innern der Gottheit entsteht, und auch nach ihrer Entstehung innerhalb der Gottheit verbleibt,[1026] weil sie aus der Gottheit, die selber den unendlichen Raum erfüllt, gar nicht herauszutreten im Stande ist; es kann also auch von einem Hervorgehen, einem Emaniren aus der Gottheit eigentlich nicht die Rede seyn.

Diese Entstehung der Welt im Innern der Gottheit wird nun in der heiligen Sage aus der Selbstbewegung der Gottheit, jener unendlichen Kreisbewegung hergeleitet. „Da die Urmaterie beseelt war," — so berichtet der Alexandriner Apion aus der Zeit des Tiberius und Claudius,[1028] — „und in dem gränzenlosen Abgrund, dem „unendlichen Raum, in beständiger Strömung ungeschieden „sich herumbewegte, so geschah es einst, dass die Ur- „wesen in passender Ordnung strömten und sich mit „einander vermischten, und so aus jedem, was zur Ent- „stehung eines lebenden Wesens am geeignetsten war, in „der Mitte des Alls zusammentraf, und auch den umgeben- „den Geist an sich zog. So gestaltete sich gleich einer „runden Blase im Wasser eine kugelförmige Umhül- „lung (eine Wolke, eine schimmernde Decke, „Schale nennt es das orphische Gedicht), d. h. eben die „sich entwickelnde Weltkugel, die hernach in sich selbst „von dem angezogenen göttlichen Geiste befruchtet, sich „herumdrehend an's Licht hervortrat, der Rundung eines „Eies ähnlich." Diese Angabe wird durch ein kurzes Bruchstück der heiligen Sage bestätigt, worin es, der Hauptsache nach, übereinstimmend heisst:[1029]

Aber darauf erzeugte die mächtige Zeit in dem Aether
Glänzend-gestaltet ein Ei, das sich mit dem unendlichen Kreise
Rastlos auch umdrehte.

Als die sich entwickelnde Weltkugel wurde natürlich dies Ei auch von ungeheuerem, der Weltkugel gleichem Umfange gedacht (*ὠὸν ὑπερμέγεθες*,[1009] *πολυχανδές*[1040]). In Umdrehung aber, und zwar durch die in der Urgottheit selbst stattfindende ewige Kreisströmung in Umdrehung gesetzt, wird das Welt-Ei offenbar deshalb gedacht, um die 24stündige Umdrehung der Weltkugel um die Erde aus dieser ursprünglichen Kreisbewegung der Urgottheit selbst und des gleich bei seiner Entstehung in diese Kreisbewegung hineingezogenen Welteies herzuleiten und zu erklären. Es ist offenbar, dass diese ganze Vorstellungsreihe, trotzdem, dass sie für den ersten Anblick wie eine ganz willkührliche Dichtung erscheint, dennoch aus der Anschauung der Wirklichkeit, und insbesondere des Himmelsgewölbes und seiner 24stündigen Umdrehung um die Erde hergeleitet ist. Das Nachdenken über diese unmittelbar sinnenfälligen Erscheinungen konnte deren Grund nur in die Gottheit, als das einzige ausserhalb der Weltkugel noch Vorhandene, verlegen, und musste so mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer in der Gottheit selbst stattfindenden entsprechenden Kreisbewegung hingeführt werden, die sich dann der Weltkugel sogleich bei ihrer Entstehung mittheilte. Dass in der angeführten Stelle des orphischen Gedichtes die Urmaterie nicht mit genannt ist, rührt offenbar nur von der fragmentarischen Form her, in welcher der Zufall uns diese Verse erhalten hat, denn die Urmaterie kann natürlich bei der Entstehung des materiellen Weltalls, der Weltkugel, nicht fehlen. Dass dagegen die Zeit genannt ist, wird von den Neuplatonikern mit besonderem Nachdruck hervorgehoben,[1039] weil sie darin eine Bestätigung ihrer Schulmeinung zu finden glauben, dass die Zeit, die Zaruana akarana, auch im orphischen Gedichte das erste und höchste göttliche Urwesen sey. Dass aber die Zeit in der heiligen Sage diese Stellung nicht einnehme, haben wir früher schon gesehen; die Erwähnung der Zeit beruht also offenbar nur

auf der allgemeinen, auch noch bei uns herrschenden populären Vorstellungsweise, nach welcher alle Veränderungen des Entstehens und Vergehens der Zeit zugeschrieben werden, weil eben Alles im Laufe der Zeit entsteht und vergeht. Das Bild des Welt-Eies ist, wie im ersten Theile nachgewiesen wurde, ächt ägyptisch, und durch seine Beibehaltung verräth sich die ägyptische Herkunft auch dieses Theiles des Ideenkreises.

Dieselbe ägyptische Färbung tritt nun im weiteren Verlaufe der Weltschöpfungs-Lehre in noch gesteigerterem Grade hervor, indem nicht blos der Inhalt des ägyptischen Lehrbegriffes, sondern auch seine äussere Form, seine barocke hieroglyphisch-bildliche Darstellungsweise mit äusserster Treue beibehalten ist. Nicht allein die ganze Reihe der kosmischen Gottheiten: der Schöpfergeist und das Feuer, der materielle Weltbildner, die Nacht und das Licht, Himmel und Erde, Sonne und Mond, also die sämmtlichen Achte der ersten ägyptischen Götterklasse, finden sich in der heiligen Sage wieder, sondern auch ihre ägyptischen Bezeichnungsweisen; ihre Titel und Namen, ja ihre Hieroglyphenbilder kommen unverändert in so dicht gehäufter Masse vor, dass auch dem blödesten Auge die ägyptische Herkunft des Ideenkreises klar werden muss.

Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre sahen wir, dass ihr zufolge in dies ungeheuere, im Schoosse der Urgottheit entstandene Welt-Ei zuerst der **göttliche Geist** übergeht, **emanirt**, und sich als schöpferische Kraft, das Weltall ausbildend und ordnend, wirksam erweist. Der Gedanke: die Ausbildung und Anordnung der Weltkugel nicht von blossen physischen Kräften, wie z. B. dem Feuer, sondern von einem **mit Intelligenz wirkenden geistigen Principe**, einem **unmittelbaren Ausfluss des göttlichen Urgeistes** abzuleiten, wurde dabei als eine ausdrückliche ägyptische Lehre nachgewiesen.[1031] Die Aegypter nennen demnach diesen weltschöpferischen Geist: den **zweiten Geist** (*Κνήφ, Καμηφίς*),

indem der erste der Urgeist selbst ist, der Aether, das erste der göttlichen Urwesen in der Urgottheit, von welchem dieser zweite weltschöpferische Geist erst bei Entstehung der Welt ausging. Er heisst ferner Pan, Phan, der Emanirte; Harseph, der Schöpfergeist (γενέτωρ), auch der Gott der Erzeugung (Ἔρως); Menth, Monthu, der Weltordner; und als erste Emanation der Urgottheit: Schamise, der Erstgeborene. Dieser Schöpfergeist ist es, der zugleich erzeugend und gebährend (als mannweibliches Wesen) sich mit dem Dunkel (der Hathor) des noch finstern Weltalls vermählt, das Feuer, die Wärme, (Phtah) und das Licht (Sate) hervorbringt, das Welt-Ei, die Weltkugel, in zwei Hälften: Himmel und Erde (Pe und Anuke) zertheilt, und dann Sonne und Mond (Re und Joh) hervorbringt.

Dieser ganze Begriffskreis findet sich unverändert in der heiligen Sage wieder vor. Der aus dem Urgeiste in das Welt-Ei übergegangene Geist wird zur ersten innenweltlichen Gottheit, und heisst daher der Erstgeborene, der Sohn des Aethers, des Urgeistes: der

„Leuchtende Erstgeborne, der Sohn des unendlichen Aethers“.[1032]

Als geistiges, die Weltschöpfung mit Bewusstseyn und Intelligenz bewirkendes Wesen heisst er geradezu Metis (Μῆτις), Einsicht, Intelligenz:[1033]

„Die ehrwürdige, sel'ge
„Einsicht, die in sich trug den Keim und Samen der Götter.“

Als der in die Welt übergegangene, emanirte göttliche Geist heisst er Pan[1034] und Phanes,[1035] also mit seinem unveränderten ägyptischen Namen: der Emanirte; obgleich diese Namen von den Berichterstattern und der heiligen Sage selbst, nach der schon so vielfach erwähnten griechischen Sitte, fremde Namen an lautähnliche griechische Wortstämme anzuknüpfen und sie demgemäss zu interpretiren, für das griechische Ohr umgedeutet werden,

so dass Pan als Anordner des Weltalls erklärt wird,[1034] weil πᾶν im Griechischen All heisst, und Phanes als der Leuchtende (von φαίνω leuchten), weil er, wie die heilige Sage an einer anderen Stelle ausführlich schildert,[1035] gleich bei seinem Entstehen hell leuchtend erglänzte. Die:

„Einsicht, die in sich trug den Samen der Götter, und Phanes,
„Leuchtender Erstgeborner im weiten Olympe genannt wird,
„Weil sie im göttlichen Aether zu Erst hell-leuchtend entstanden."[1035]

Phanes der Erstgeborene, der Sohn des Aethers, ist nun der eigentliche weltschöpferische Geist, der Quell aller innenweltlichen Erzeugung.[1036] Als solcher heisst er mit seinem ächt ägyptischen, durch keine griechische Etymologie zu erklärenden und desshalb auch nicht umdeutbaren Namen Erikepaeus, der Schöpfergeist (der Arsaphes der späteren Griechen), wie aus einem anderen Bruchstücke der heiligen Sage erhellt, wo sie ihn

„Die ehrwürdige, sel'ge
„Einsicht, die in sich trug die Keime der Götter, den hehren
„Erikepaeus."[1033]

nennt; in demselben Sinne heisst er denn auch der Gott der Erzeugung (Ἔρως, γενέτωρ, die Liebe, der Erzeuger, ἁβρὸς Ἔρως, die üppige Liebe):

„Einsicht der erste Erzeuger, die vielerfreuende Liebe".[1038]

Unter dieser Benennung ist der Schöpfergeist, der Eros, auch ein Gottesbegriff der älteren griechischen Theologie, wie die zu Delos noch in geschichtlicher Zeit gesungenen Hymnen des Olen beweisen, in denen Eros als der Sohn der Ilithyia, d. h. der Gottheit des unendlichen Raumes, und nicht der Aphrodite, angerufen wurde. Als Urheber der Ausbildung und Anordnung des Weltalls

endlich heisst er „Zeus, Anordner des Weltalls (*Ζεὺς πάντων Διατάκτωρ.*);[1034] die wörtliche Uebersetzung des Titels Menth, Monthu. Die Identität aller dieser Titel zur Bezeichnung einer und derselben Gottheit, des in die Welt übergegangenen schöpferischen Geistes, erhellt dabei nicht allein aus den angeführten Bruchstücken der heiligen Sage selbst, sondern wird ausserdem auch noch von den alten Berichterstattern ausdrücklich bezeugt.[1035]

Der ägyptische Ursprung dieses Götterbegriffes ist durch diese Nachweisung seiner vollständigen Uebereinstimmung mit seinem ägyptischen Vorbilde wohl jetzt schon ausser allen Zweifel gestellt. Aber auch seine allerspeciellsten ägyptischen Züge fehlen nicht. Dieser Schöpfergeist wird, als zugleich erzeugendes und gebährendes Wesen, auch mannweiblich dargestellt, und in einem Fragmente der heiligen Sage heisst es:

> „Weiblich und zeugend zugleich ist der
> mächtige Erikepäus.“[1037]

Sein ächtägyptisches vieräugiges, geflügeltes Hieroglyphenbild, in mehrköpfiger Unform aus Widder und Stier und Schlange und Löwe nach dem regelrechtesten Styl der symbolisirenden Hieroglyphenschrift zusammengesetzt, ward in den Versen der heiligen Sage ausführlich geschildert;[1038] ja sogar sein anstössiges phallisches Bild, wie er als Pan, der Emanirte, zu Panopolis in der Thebais verehrt wurde, ist von der heiligen Sage nicht vergessen.[1039] Alles dies vorgetragen in den tadellosesten griechischen Versen der reinsten jonischen Mundart muss in der That für ein hellenisches Ohr ein höchst wundersames Ganze gebildet haben, und die untadelige griechische Form konnte wohl keinen Zeitgenossen verleiten, diese so auffallend orientalisch-ägyptische Dogmenhülle für ein Erzeugniss des heimischen griechischen Bodens zu halten. Ein babylonischer Prachtteppich, mit seinen „persischen und susischen“ Thier-Arabesken, konnte nicht deutlicher seinen ausländischen Ursprung zur Schau tragen, als dieser

Ideenkreis mit seiner so ganz fremdartigen nicht-griechischen Einkleidung.

Dieser aus der Urgottheit in die neu entstandene Welt übergegangene Schöpfergeist ist es also, der, um die Worte eines alten Berichterstatters anzuwenden,[1037] „das „aus der unendlichen Urmaterie entstandene beseelte, und „von der kreisförmigen ewigen Strömung in der Urgottheit „mitergriffene und in Bewegung gesetzte Welt-Ei, durch „die ihm inwohnende Intelligenz des göttlichen Urgeistes, „in der verschiedenartigsten und mannichfachsten Weise „ausbildete," indem er, um die Worte eines andern Berichterstatters zu gebrauchen,[1038] „sowohl die unkörperlichen, „immateriellen Wesen (ἀρχὰς ἀσωμάτους, d. h. Feuer und „Licht und die grossen innenweltlichen Räume) als auch „Sonne und Mond und alle übrigen Gestirne (also auch die körperlichen materiellen Wesen) hervorbrachte." Diese schöpferische Thätigkeit begann er mit der „Erzeugung „des Feuers, d. h. der Wärme, in dem noch feuchten, „d. h. von der dunstartigen Urmaterie erfüllten, „Weltraume, indem er mit der Ausstrahlung dieses höchsten der Elemente das Weltall durchdrang."[1039] Auch bei den Aegyptern ist das Feuer, die Wärme (Phtah) der materielle Weltbildner, und dieselbe Rolle theilen auch, wie wir gesehen haben, Anaximander und Xenophanes dem Feuer bei der Weltbildung zu. Pythagoras stimmt also auch in dieser Beziehung mit den älteren jonischen Denkern überein; sie alle lassen die Welt aus der Urfeuchtigkeit, der noch ungestalteten Urmaterie, durch das Feuer, die Wärme entwickelt werden; die gemeinschaftliche ägyptische Herkunft dieser Vorstellung ist also klar. Mit Hülfe des Feuers, das den inneren Weltraum erwärmte,[1040] brachte nun der Schöpfergeist im Welt-Ei eine Scheidung hervor:

„Nun ward im Innern geschieden das reife, geräumige Welt-Ei,"

indem das Himmels-Gewölbe, die Schale des ungeheueren

Eies, sich von dem inneren Kerne, der Erdmasse, trennte,[1041] ganz nach derselben Vorstellungsweise einer Scheidung von Himmel und Erde, die wir auch in der phönikischen Kosmogonie kennen lernten.[1042] Offenbar wurde das Welt-Ei, einem wirklichen Eie ähnlich, als mit dem flüssigen Urstoffe erfüllt gedacht, so dass in seinem Innern noch ungesondert und ungeschieden die Bestandtheile der Dinge zusammenflossen. Diese ungesonderte Masse scheidet nun Phanes in eine feste Schale, das Himmelsgewölbe, und in einen den Mittelpunkt einnehmenden festen Kern, die Erde.

Durch diese Scheidung entstand, wie sich von selbst ergibt, zwischen Schale und Kern, zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde, ein grosser leerer dunkler Raum: Phanes erzeugte die Nacht, den dunkeln innenweltlichen Raum, das innenweltliche Dunkel, die Hathor der ägyptischen Glaubenslehre. Deswegen nennt das orphische Gedicht dieses den leeren Raum der Weltkugel erfüllende Dunkel, die innenweltliche Nacht, eine Tochter des Phanes, als von Phanes in der Weltkugel durch die Scheidung von Himmel und Erde erst hervorgebracht. Indem nun der schöpferische Geist, Phanes, diesen innenweltlichen dunkeln Raum der Weltkugel erfüllte und ihn durchdrang, vermählte er sich, nach dem Ausdrucke des orphischen Gedichtes, mit der innenweltlichen Nacht, seiner Tochter.[1043]

Auch hier zeigt sich wieder eine ganz wörtliche Uebereinstimmung mit dem ägyptischen Ideenkreise. Es wird nämlich von den alten Berichterstattern angegeben, die heilige Sage unterscheide drei Nachtgottheiten: die erste sei diejenige, der sie die untrügliche Weissagung beilege; die zweite hochheilig gescheuete (αἰδοία) sei die obige, mit welcher sich Phanes vermählte, und die dritte sei die Mutter der Themis. Für Den, der nur die griechische Mythologie kennt, ist diese Angabe ganz leer, er kann sich gar Nichts dabei denken, und Lobeck

nennt sie daher auch „eine ohne Zweifel windige Erdichtung“ (vanum sine dubio commentum).[1044] Das ist sie aber keineswegs, weder von Seite des Berichterstatters, noch von Seite der orphischen Sage, sondern sie ist dem ganzen bisher kennen gelernten, an der religiösen Ueberlieferung streng festhaltenden Charakter dieses Gedichtes gemäss, ächt ägyptische Lehre. Die erste Nachtgottheit ist die einen Theil der Urgottheit bildende unendliche Ausdehnung, die Pascht der Aegypter, die, wie wir gesehen haben, zugleich als das Urdunkel betrachtet wird, und als die Wächterin der gesammten Weltordnung, als Schicksals-Gottheit, und deshalb als die Geberin untrüglicher Orakel; ihr Heiligthum in Buto war von jeher in Aegypten die angesehenste Orakelstätte. Die zweite Nachtgottheit ist dann das innenweltliche Dunkel, die Hathor, mit welcher sich der Schöpfergott naturgemäss verbinden musste, da sie den innenweltlichen Raum, in welchem er wirken sollte, beim Beginn der Weltschöpfung allein einnahm, und den sie auch noch jetzt nach der Entstehung des Lichtes mit diesem zur Hälfte theilt, da beide mit einander wechselnd die Erde umkreisen, und bald die obere und bald die untere Seite der Weltkugel einnehmen. Als unterweltliches Dunkel und Todes-Nacht ist sie zugleich aber auch die gefürchtete und hochgescheuete (αἰδοία) Herrscherin der Unterwelt. Die dritte Göttin der Nacht ist dann die irdische Verkörperung der Pascht, Reto, Leto, die Vorsteherin der irdischen Weltordnung. Alle drei Gottheiten sind aber auch Schicksals-Gottheiten, die drei Erinnyen, die Rächerinnen des Frevels und Aufseherinnen der Strafe; und alle drei zugleich Gottheiten der Unterwelt und der in ihr stattfindenden Vergeltung. Die drei Nachtgottheiten der heiligen Sage sind also durchaus keine blossen Ausgeburten neuplatonischer Weisheit, sondern sehr bedeutende und hohe Götterbegriffe des ägyptischen und des altgriechischen von den Pelasgern aus Aeygpten mitgebrachten Ideenkreises, wenn

sie auch in der späteren populären Denkweise ihren alten kosmisch-spekulativen Sinn längst verloren und nur noch ihre moralisch religiöse Bedeutung behalten hatten. Auch die mit Phanes vermählte innenweltliche Nacht ist also eben so wenig blos eine poetische Allegorie des orphischen Gedichtes, sondern eine in Aegypten wirklich und hoch verehrte Gottheit, ein Glied der acht grossen kosmischen Gottheiten, die Hathor, die Herrscherin der Unterwelt. Die ägyptische Abstammung dieses Götterbegriffes wird aber zu allem Ueberflusse auch noch durch ein Hieroglyphenbild bestätigt, das die innenweltliche Nacht, die Tochter des Phanes, in ächtägyptischem Style schildert. Da es sich in den eigenen Worten der heiligen Sage noch erhalten hat und zu den einfachsten und anschaulichsten gehört, das auch der mit der so fremdartigen hieroglyphischen Bilderschrift nicht Vertraute sich ohne Mühe denken kann, so mag es als Probe der ganzen Gattung, die in der heiligen Sage so reichlich vorkommt, hier seinen Platz haben. Es lautet:[1045]

„Phanes gebar nunmehr eine andere Grauen-Geburt aus
„Seinem heiligen Schooss, zu schaun als erschreckende Natter,
„Welche zu Häupten mit Locken und schönem Antlitz geschmückt war.
„Aber die übrigen Theile, vom obersten Nacken ab, glichen
„Einer entsetzenden Schlange.“

Die meisten übrigen orphischen Hieroglyphenbilder sind freilich nicht so einfach, sondern etwas mehr im Styl von Ezechiels himmlischen Cherubim. Zum Verständnisse ist Nichts nöthig, als dass man sich aus der Darstellung des ägyptischen Glaubenskreises im ersten Theil dieses Werkes erinnert, dass die Uräus-Schlange mit Schlangen- oder Menschenhaupt das gewöhnliche Sinnbild der weiblichen Gottheiten ist, und dass gerade von der Hathor ein

schlangengestaltiges Hieroglyphenbild, als Gegenstück zu dem der Pascht, des göttlichen Urdunkels, bei jener Darstellung erwähnt wurde,[1046] welchem dieses in der heiligen Sage geschilderte vollkommen entspricht.

Bei dieser Durchdringung des dunklen innenweltlichen Raumes durch den Schöpfergeist, aus der Vermählung des Phanes mit der Nacht, entstand nun das Licht, die Lichtgöttin Sate, indem der Schöpfergeist selber das Licht erzeugte, und mit dessen Strahlen das Dunkel des Weltraumes erhellte.[1047] Nach dem orphischen Gedichte entsteht das Licht erst innerhalb der Weltkugel, und existirt nur innerhalb der Weltkugel; die göttlichen Urwesen ausserhalb der Weltkugel sind in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Das Licht ist also, wie die Sate bei den Aegyptern, nur eine innenweltliche Gottheit und ist daher nach dem orphischen Gedichte selbst für die göttlichen Urwesen etwas Neues. Bisher, so heisst es in der heiligen Sage,[1048]

„Hatte den Erstgeborenen noch Niemand erschauet mit Augen
„Als nur allein die heilige Nacht; die anderen alle (die göttlichen Urwesen)
„Staunten, als unverhofft in dem Aether das Licht sie erblickten.
„So lichtblitzend erschien die Gestalt des unsterblichen Phanes.“

Zugleich aber wird in der heiligen Sage, wie bei den Aegyptern und den Hebräern, das Licht als etwas Selbstständiges, von der Sonne Unabhängiges gedacht, denn es entsteht vor der Sonne und gilt als eine unmittelbare Ausstrahlung des Schöpfergeistes selbst.

Unter der Mitwirkung von Wärme und Licht, den neu entstandenen Gottheiten Phtah und Sate, bildete nun Phanes Himmel und Erde zu ihrer jetzigen Gestalt aus, jenen zum Sitze der Götter, d. h. zunächst der Urgottheit, der vier ewigen Urwesen, und nachher, wie wir sehen

werden, auch zum Sitze der übrigen Götter- und Geisterwelt, der Dämonen und der seligen Geister; diese, die Erde, zum künftigen Wohnplatze des jetzt noch nicht vorhandenen Menschengeschlechtes.[1049]

> „Den Unsterblichen gab er zum ewigen Sitze den weiten
> „Sternenbesäeten Himmel. Den Sterblichen wies er die Erde
> „An zum Sitz, von den Göttern gesondert zu wohnen; um den sich
> „Mittleren Abstands drehet die Bahn der Sonne, nicht zu kalt
> „Ueber dem Haupte, noch auch zu heiss; das Mittelmaass haltend."
> „Solchergestalt vertheilt' er den Göttern und Menschen das Weltall.

Dass das Himmelsgewölbe der Sitz der göttlichen Urwesen wurde, liegt in der Natur der Sache, da die Urgottheit ausserhalb der entstandenen Weltkugel in unverminderter Unendlichkeit übrig blieb, und, die Weltkugel gleichsam in ihrem Schoosse tragend und von allen Seiten umgebend, die ausserhalb der Weltkugel nach allen Seiten hin vorhandene Unendlichkeit ausfüllte. Diese auch im ägyptischen Ideenkreise und bei den ältern jonischen Denkern, z. B. bei Anaximander, vorhandene wichtige Grundvorstellung von einer ausserweltlichen, die Weltkugel von Aussen her rings umgebenden Gottheit (*τὸ περιέχον*, das Umgebende) werden wir später im orphischen Gedichte noch ausführlich vorgetragen finden.[1050] Dass aber ebenfalls die übrige Götter- und Geisterwelt den Himmel, das äussere Fixstern-Gewölbe, die äussere Oberfläche der gesammten Weltkugel bewohnt, ist eine auch für den moralisch-religiösen Ideenkreis der Alten durchaus wesentliche Grund-Vorstellung, da, wie wir sehen werden, auch die menschlichen Seelen ihre Heimath im Himmel haben,

vom Himmel auf die Erde herabsteigen, und dorthin nach ihrem Erdenleben zur ewigen Seligkeit zurückkehren.

Auch in diesem Theile also stimmt das orphische Gedicht, wie sich eigentlich aus der Natur der Dinge, d. h. aus der alten Weltanschauung von einer endlichen Weltkugel und ihren nothwendigen Konsequenzen von selbst begreift, ganz mit dem ägyptischen Ideenkreise überein; nur mit dem Unterschiede, dass bei den Aegyptern, ihrer Sprache gemäss, der Himmel als eine weibliche Gottheit (Pe), in der heiligen Sage dagegen, nach dem griechischen Sprachgebrauch, als eine männliche Gottheit (Uranos) erscheint. Dass aber bei Pythagoras wie bei den Aegyptern, Himmel und Erde als wirklich beseelte Wesen gedacht sind, fällt nur unserer Denkweise auf, die sich die Welt und ihre Theile als unbeseelte und todte, maschinenähnliche Kunstwerke zu denken gewohnt ist, während selbst noch die späteren griechischen Denker, z. B. ein Plato und Aristoteles, Himmel und Erde als selbstthätige, intelligente göttliche Wesen betrachten.

Nach der Scheidung von Himmel und Erde schuf nun Phanes zuletzt noch die beiden grössten kosmischen Gottheiten: die Sonne und den Mond, oder, dem griechischen Sprachgebrauche gemäss, den Sonnengott Helios und die Mondgöttin Selene, und schloss damit die kosmische Schöpfung ab. Diese Gestirne werden im orphischen Gedichte schon als erdähnliche Weltkörper mit einem sie umgebenden Luft- und Aether-Kreise gedacht,[1051] und der Mond insbesondere wird in einem erhaltenen Fragmente geradezu eine andere ungeheuere Erde genannt, mit Bergen und Städten und Wohnungen bedeckt, und also von beseelten Wesen bewohnt:[1052]

„Und er (Phanes) ersann eine andre gewaltige Erde, den Mondball,
„Der viel Berge umfasst, viel Städte, und viele Gemächer.“

Erinnern wir uns nun jenes auffallenden Akusma's: Was sind die Inseln der Seligen? Sonne und Mond,[734] — so ist es klar, dass sich Pythagoras auch die Sonne gleich dem Monde von belebten Wesen bewohnt dachte, und zwar von seligen Geistern und reinen Dämonen. Es ist dies ganz dieselbe Vorstellungsweise, die wir auch bei Thales fanden; auch er lehrte: „die Welt sei beseelt und von Geistern, Dämonen erfüllt". Aber auch diese Vorstellung ist ägyptisch. Eine ganze Kolonie höherer Götter und Geisterwesen, welche auf dem Sonnenballe vereinigt mit dieser Gottheit auf ihrer täglichen Fahrt den Himmelsraum durchschiffen, schildert der schöne und grosse Hymnus an die Sonne im Todtenbuche. Selbst die obige Vorstellung vom Monde als einer ätherischen Erde wird uns ausdrücklich als eine ägyptische Lehre berichtet.[1053] Woher demnach Pythagoras, — denn sowohl den Orpheus, als den Onomakrit wird schon längst kein Vernünftiger mehr für den Verfasser eines auf der einen Seite so ägyptisirenden, auf der anderen aber bei all seiner Bilderhülle so metaphysisch-abstrakt spekulirenden Gedichtes halten, — woher also Pythagoras diese Vorstellungen hatte, darüber kann wohl kein Zweifel mehr seyn. Sie sind aus der ägyptischen, schon so früh und so hoch ausgebildeten Astronomie, „denn", wie Plato sagt, „aus den alten „Ländern, aus Aegypten und Syrien, welche wegen der „Schönheit ihres sommerlichen Klimas die ersten Pfleger „der Sternkunde hervorbrachten, kam das in Jahrtau-„senden Erprobte in alle Gegenden und auch hierher „nach Griechenland." Wenn also im orphischen Gedichte sogar schon die richtige Ansicht von der Mondbahn vorkommt: dass nämlich der Mond in einem Monate am Himmel dieselben Räume durchlaufe, wie die Sonne in einem Jahre:[1054]

„Dass er im Monat durchlaufe, was während des
Jahres die Sonne,"

so kann dies weiter nicht in Verwunderung setzen, da

Pythagoras ein langjähriger Schüler derselben ägyptischen Priesterschaft war, von welcher Thales die zur Vorhersagung einer Sonnenfinsterniss nöthigen Kenntnisse schon vor achtzig Jahren nach Griechenland mitgebracht hatte; Kenntnisse, welche ganz wesentlich auf die genaueste Beobachtung des Sonnen- und Mondlaufes gegründet seyn mussten.

Auch in dem orphischen Gedichte werden natürlich Sonne und Mond als beseelte und intelligente Wesen, als wirkliche Gottheiten gedacht. Es werden ihnen demgemäss alle die vom ägyptischen Ideenkreise her schon bekannten Eigenschaften und Aemter auch von der heiligen Sage unverändert beigelegt; namentlich auch diejenigen, welche von ihrer späteren Stellung in der fertig ausgebildeten und vom Menschengeschlechte bewohnten Weltkugel abhängen. Denn als die hauptsächlichsten Zeit- und Licht-Gottheiten lenken und regeln sie nicht blos das irdische Leben, sondern auch ganz in Uebereinstimmung mit der ägyptischen Glaubenslehre sogar noch das Leben nach dem Tode in der Unterwelt, welche sie bei ihrer täglichen Umdrehung um die Erde natürlich auch durchwandern. Der **Sonnenball** insbesondere wird von Phanes zum Beherrscher und Wächter der Welt aufgestellt.[1055]

„Und er (Phanes) bestellt' ihn zum Wächter und hiess ihn das Weltall beherrschen,
„Dass in unendlicher Dauer die Werke der Schöpfung bestünden."

Die Sonne erscheint daher, wie bei den Aegyptern, als der Repräsentant seines Vaters, des Schöpfergeistes,

„Ganz mit des **Vaters Einsicht** und sorgendem Rathschluss begabet,"[1056]

d. h. nicht blos wie dieser durch die Verbreitung von Licht und Wärme im Weltall materielle Erzeugung und physisches Leben weckend, sondern als Lichtgottheit (*Ἀνταύγης, Φάνης*), als Alles sehender (*Πανδερκής*) Wächter des Weltalls auch mit denselben geistigen Eigenschaften:

derselben Allwissenheit und Einsicht, demselben vorsorgenden Rathschluss (*Εὐβουλεύς*) ausgerüstet gedacht,[1057] in völliger Uebereinstimmung mit den Aegyptern, welche die Sonne nicht allein als den dritten Zeugungsgott (*Ἔρως*), sondern auch als die dritte geistige Gottheit, den dritten Geist (*τρίτον Χαμηφίν*) bezeichneten,

> „Helios, der Du hehr auf goldenen Fittigen schwebest,
> „Leto's Sohn, o Herr, fernstrahlender starker Erleuchter,
> „Alles erkundender Späher, der Götter und Menschen Beherrscher,"[978]

wird die Sonne daher in der Eingangs-Anrufung der heiligen Sage angeredet. Ja, in derselben Stelle wird ihr nicht blos die Ausspendung des physischen Lichtes, sondern auch die der geistigen Erleuchtung zugeschrieben, und der Ursprung der Erkenntniss und religiösen Offenbarung von ihr hergeleitet:

> „Diese vom Himmel entstammte Verkündigung hörte von Dir ich,
> „Und Dein Ausspruch ist's, dess nehm' ich Dich Herrscher zum Zeugen."

Alles dies ist ächt ägyptische Lehre. Aber auch den Mond, der bei den Aegyptern, als zweite Lichtgottheit (Taate, Thot) nicht minder im geistigen Sinne eine ähnliche Stellung einnimmt, wie die Sonne, von ihr die physische und geistige Erleuchtung empfängt, die er den Menschen wieder spendet, auch ihn fasst die heilige Sage ganz in derselben Weise auf; denn in den Diatheken[1058] wird ein Zögling der pythagoreischen Schule, ein Studirender (*μαθηματικός*) als „Sprössling des leuchtenden Mondes" (*ἔκγονος φαεσφόρου Μήνης*) und als „Musensohn" (*Μουσαῖος*) angeredet. Ein Sprössling des Mondes konnte er aber offenbar nur dann heissen, wenn der Mond, als Lichtgottheit, auch als Vorsteher der Wissenschaft und des nächtlichen Studiums betrachtet wurde.

Auf die bedeutende Rolle, welche beide Gottheiten bei den Aegyptern in der Unterwelt, als Vorsteher und Leiter des Todtengerichtes spielten, beziehen sich aber auch im orphischen Gedichte eine Reihe von Titeln, die zum Theil geradezu aus dem Aegyptischen unübersetzt herübergenommen sind, wie wenn z. B. die Sonne in der Phallusgestalt des Phanes ganz wie bei den Aegyptern Priapos heisst (Pe-ri-api, sol judex): die richtende Sonne, — oder die zum Theil griechischen Etymologien angepasst werden, wie z. B. der Titel Dionysos, Ti-en-ose, der Ertheiler der Vergeltung; ein Titel, welcher der Sonne eben so gut, wie Phanes dem Schöpfergeiste, oder dem Osiris-Dionysos selbst zukommt, da die Sonne gleich allen übrigen höheren und niederen Gottheiten an dem Todtengericht in der Unterwelt Theil nimmt. Das Missverständniss dieser, mehreren Gottheiten vermöge ihrer gemeinsamen Aemter zukommenden gemeinschaftlichen Titel, und ihre verkehrte Auffassung als Eigennamen ist es gerade, welche bei Alten und Neuen so grosse Irrthümer hervorgebracht haben. Auch die Herübernahme dieser ägyptischen Titel ist ein Beweis für den ägyptischen Ursprung der dadurch bezeichneten Vorstellungen. Die einzige Abweichung, welche zwischen diesem Theile des Ideenkreises und seinem ägyptischen Vorbilde Statt findet, besteht darin, dass bei den Aegyptern der Mond eine männliche Gottheit ist (Joh-Taate), im orphischen Gedichte dagegen eine weibliche (Selene, Mene), offenbar weil der griechische Sprachgebrauch es so verlangt.

Ob in dem orphischen Gedichte nun auch eine genauere Darstellung des inneren Baues der Weltkugel in ihrer Zehntheilung vorkam: nach der pythagoreischen Anschauungsweise aus dem Fixstern-Firmament, den sieben Planeten-Firmamenten mit den an diese krystallenen durchsichtigen Wölbungen angehefteten Himmelskörpern, Sonne und Mond mit eingeschlossen, dann aus den ebenfalls eine solche hohle Wölbung bildenden und das Central-

feuer in sich schliessenden beiden Theilen der Erdkugel, der Erde und Gegen-Erde, bestehend, und in wie weit dieser astronomische Theil des pythagoreischen Ideenkreises mit dem religiösen verbunden war, zwischen denen allerdings eine sehr enge Verwandtschaft Statt fand, — das lässt sich aus den ganz ungenügenden und kärglichen Nachrichten nicht entscheiden. Da indessen bei einem sonst sehr genauen Grammatiker [1059] dem Orpheus ausdrücklich die Lehre von der Harmonie der Sphären beigelegt wird, so scheint allerdings im orphischen Gedicht eine solche astronomische Schilderung des Weltbaues nicht ganz gemangelt zu haben. Denn diese gewöhnlich als so mährchenhaft betrachtete himmlische Sphärenmusik ist weiter Nichts, als ein Versuch, den Abstand der den Alten bekannten sieben Himmelskörper mit den hypothetisch angenommenen, sie tragenden Firmamenten nach der von Pythagoras mit Vorliebe betriebenen musikalisch-mathematischen Intervallenlehre der Tonleiter annähernd und durch Analogie zu bestimmen, da genauere, auf wirklicher Messung beruhende Bestimmungen der damaligen Astronomie noch ganz unmöglich fielen; wie denn ähnliche Versuche auf ähnliche vage Analogien hin zu demselben Zwecke ja auch von Kepler gemacht wurden. Dass dann diese angenommene Analogie zwischen den Himmelsfirmamenten und den musikalischen Intervallen leicht zur Vorstellung führte, dass auch die Firmamente bei ihrer unausgesetzten Bewegung ebenfalls ein Tönen, einen musikalischen Zusammenklang hervorbrächten, liegt nahe genug.

Beide Ideenkreise stimmen also auch in diesem Theile vollkommen: die acht grossen kosmischen Gottheiten der Aegypter finden sich im pythagoreischen Gedichte unverändert wieder. Neben ihnen findet sich aber bei Pythagoras auch noch eine neunte: das Meer (Pontos [1060]), eine Gottheit, die allerdings ihrer Natur nach kaum fehlen kann und die man bei den Aegyptern eigentlich mit Befremden vermisst, weil Aegypten vom Meere begrenzt wird und

gegen Norden an das mittelländische, gegen Osten an das rothe Meer stösst. Von einer Unbekanntschaft mit dem Meere kann aber bei den Aegyptern um so weniger die Rede seyn, da sie schon im hohen Alterthume eine seefahrende, Flotten besitzende, grosse Seekriege führende Nation waren. Da nun im orphischen Gedichte auch unter den irdischen Gottheiten ein Paar Meergottheiten vorkommen:[1059] Phorkys und Dione, die Kinder des Pontos und der Erde, indem dasselbe sieben Paar Titanengötter zählt, statt der gewöhnlichen hesiodischen sechs Paare, so scheinen diese Meergottheiten der heiligen Sage allerdings auch ältere ägyptische Götterbegriffe gewesen zu seyn. Die später für beide Götterfamilien gewöhnlich gewordenen Zahlen der Achte und Zwölfe, wie sie bei Herodot vorkommen, könnten sich dann nur dadurch erklären, dass diese Götterbegriffe in dem damaligen Volkskulte keine Verehrung mehr hatten und antiquirt waren. Nur ein reichlicheres hieroglyphisches Material als das, was jetzt zu Gebote steht, könnte hierüber zur Entscheidung führen.

Diese Ausbildung der Weltkugel durch den Schöpfergeist und die dadurch bedingte Erzeugung der kosmischen Gottheiten, Alles[1061]

„Was nur der Vater erschuf in der luftigen Höhlung des Weltraums“

wird nun wie bei den Aegyptern, so auch im orphischen Gedichte als die zweite Götterdynastie bezeichnet;[1062] die Existenz der Urgottheit ohne eine Weltkugel bildet, wie wir sahen, die erste. In dieser zweiten herrschen Phanes und seine Gemahlin die Nacht (*Νύξ*) über die neugeschaffene, zum Wohnsitze der Götter und Menschen bestimmte Welt:

„So war Göttern und Menschen die Welt vertheilt, die zuerst nun
„Glorreich Erikapäus beherrschte mit seiner Gemahlin,
„Ihr der gepries'nen ambrosischen Nacht, der Amme der Götter,

„Weil freiwillig sein Scepter, sein stattliches, er in die Hände
„Legte der göttlichen Nacht, dass sie theile die Ehre der Herrschaft,
„Führend in Händen das Scepter, das hehre, des Erikapäus.“

Noch war aber die Welt leer und ohne Bewohner, da noch die andern göttlichen Wesen, d. h. die Geister und Dämonen, nicht geschaffen waren, und erst in der nun folgenden Schöpfungsperiode mit der Ausbildung der Erdoberfläche entstehen. Im Ganzen zählt die heilige Sage sechs solcher Götterdynastien: die Herrschaft der Urgottheit, die des Phanes und der Nacht, die des Uranos, die des Kronos, die des Zeus, und endlich die des Dionysos, der neben Zeus die Unterwelt beherrscht. Auch bei den Aegyptern findet sich diese Aufeinanderfolge von Götter-Dynastien, nur der Zahl nach um eine weniger, weil die bei den Griechen so verschiedenen Begriffe des Zeus und Dionysos bei den Aegyptern in einer und derselben Gottheit, in Osiris, zusammenfallen. Trotz dieser Verschiedenheit, die, wie wir sehen werden, darin ihren Grund hat, dass Pythagoras in dem eigentlich sagengeschichtlichen Theil des Ideenkreises dessen national-griechischer Umbildung sich anbequemt, hat also auch diese Eintheilung in Götterdynastien einen ägyptischen Ursprung.

Nach dem Vorgetragenen kann es demnach nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dass sowohl die ägyptische Lehre von der Urgottheit, die eigentliche Theologie, als die ägyptische Lehre von der Entstehung der Welt aus der Urgottheit, die Kosmogonie, in der heiligen Sage in ihrer ganzen Ausdehnung und in allem Wesentlichen völlig unverändert wieder vorkam.

Nicht minder findet sich aber auch der weitere Vorstellungskreis, sowohl von der Ausbildung der Erde und der mit ihr verbundenen Erzeugung der irdischen Gotthei-

ten, die eigentliche Theogonie im engeren Sinne, als auch die so eigenthümliche Lehre von der Entstehung des Menschengeschlechtes, in den orphischen Fragmenten unverändert wieder, obgleich dieser Theil der ägyptischen Glaubenslehre so ganz lokale Färbung hat, sich so ganz an die Naturbeschaffenheit des ägyptischen Landes, an den Nil, den Okeanos, und die von ihm bedingten Kulturzustände anknüpft, dass man nicht verwundert seyn würde, ihn fehlen zu sehen. Er hätte den Griechen in der That vollkommen fremd und fast unverständlich erscheinen müssen, wäre er nicht schon längst und von Alters her bei ihnen durch ihre alte Theologie eingebürgert gewesen und heimisch geworden; denn er findet sich mit den verwitterten und fast unkenntlich gewordenen Trümmern der Urgottheitslehre und Kosmogonie in dem theologischen Gedichte des Hesiod,[1063] und selbst bei Homer spielen die herrschenden Götter, die Kroniden, auf ihre Abstammung von Okeanos, und ihre ägyptisch-äthiopische Heimath an, mit der sie, nach Homers Darstellung, noch immer in unmittelbarer Verbindung stehen.[1064]

Als die Erde ausgebildet war, heisst es in der ägyptischen Glaubenslehre, stieg Emphe, der Lenker des Himmels, der das Himmelsgewölbe umschliessende und in Bewegung setzende Urgeist, der Agathodämon, auf die Erde nieder, und rief durch die Entstehung des Nils und die Ausbildung des ägyptischen Landes längs seinen Ufern die irdischen Gottheiten hervor. Durch die Gestaltung der noch wüsten Erdoberfläche entstanden auch die irdischen Gottheiten. Aus den noch ungeordneten chaotischen Zuständen der Erde entstanden die ungeschlachten Erdgottheiten: die Ungeheuer und Riesen, Apophis, Giganten; aus den geordneten Zuständen des ägyptischen Landes längs den Ufern des Nil die wohlthätigen irdischen Gottheiten, welche dem Nil, dem Okham, Okeanos, dem ägyptischen Lande und seiner Staatsordnung vorstanden: die gewöhnlich sogenannten Zwölfe mit ihrer zahlreichen

Nachkommenschaft, insbesondere den Kroniden, den Kindern des Seb und der Netpe, des Kronos und der Rhea.

Bei Orpheus vermählt sich der Himmel, Uranos, mit der Erde, Ge,[1064] erzeugt mit ihr die Giganten, Hekatonchiren und Kyklopen,[1065] und da er diese ihres gewaltthätigen und empörerischen Sinnes halber in den Tartarus stürzt und sie dort gefangen hält,[1066] so gebiert die wegen dieser Misshandlung ihrer Söhne zürnende Gäa zur Rache gegen den Uranos das Geschlecht der Titanen,[1067] d. h. die Zwölfe, die zweite ägyptische Götterklasse,[1068] und ihre Kinder, insbesondere die Kroniden.

In dem Begriffe des Uranos sind, wie man sieht, die des Emphe (En pe) des himmels-lenkenden Urgeistes, und der Pe, der Himmelswölbung selbst, zu Einem verschmolzen, obgleich sie im ägyptischen Ideenkreise zwei von einander ganz getrennte Begriffe sind; jener ein Gott, diese eine Göttin, jener ein Theil der Urgottheit, diese die erste der sichtbaren kosmischen Gottheiten. Diese Vereinigung entstand offenbar durch den Einfluss der Sprache, weil im Griechischen der Himmel, Uranos, männlichen Geschlechts, ein Gott, ist, und nicht wie im Aegyptischen weiblichen Geschlechtes, eine Göttin, wie wir dies schon oben als eine Abweichung des griechischen Glaubenskreises vom ägyptischen anmerkten. Im Aegyptischen wäre eine solche Verschmelzung beider Begriffe, ihres verschiedenen Geschlechtes wegen, ganz unmöglich gewesen; im Griechischen machte sie sich von selbst und fast mit Nothwendigkeit. Dass die Giganten, Hekatonchiren und Kyklopen den Apophis, Giganten, der ägyptischen Mythologie entsprechen, bedarf keines Beweises.[1069] Dass aber unter den Titanen die zweite Götterklasse der Aegypter, die bei Herodot sogenannten Zwölfe, enthalten sind, erhellt aus der namhaften Anführung der einzelnen Gottheiten.[1070] Okeanos und Tethys sind Okham-Ophion-Agathodamon, der wohlthätige Nilgott, die irdische Verkörperung des Emphe-Uranos, des Urgeistes, und Reto,

die Verkörperung der Pascht, die irdische Weltordnung, mit dem ehrenden Beinamen „Grossmutter, Pflegemutter“ benannt, weil sie die Erzieherin sowohl der Hern, als des Horus und der Bubastis war; Kronos und Rhea sind Seb und Netpe, jener die irdische Verkörperung des Sevech, der Urzeit, diese als Nilgöttin die Verkörperung der Neith, der Urmaterie, des Urwassers; alle vier also sind die irdischen Verkörperungen der göttlichen Urwesen und stehen mit ihnen in engster Verbindung; Kronos insbesondere ist ausserdem auch noch ein Pflegesohn der Ur-Nacht:[1071]

„Doch vor Allen erzog und pflegte die Nacht den Kronos“,

heisst es im orphischen Gedichte. Hyperion und Japetos sammt Themis und Mnemosyne sind Mui und Taate, Me und Chaseph. Koios und Krios, deren bekanntere Formen Prometheus und Asklepios sind, entsprechen dem Pharmuti und Imuteph, nicht minder Phoebe und Theia der Taphne und Nehimeu. Sogar ihr Namen: Titanen, Kämpfer, ist, wie wir schon bei Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre gesehen haben,[1072] ägyptisch; denn er bezeichnet sie nur als die Theilnehmer an jenem grossen Götterkampfe, welchen die Empörung des Kronos gegen den Uranos hervorrief, und der auch in der ägyptischen Glaubenslehre als die Veranlassung zur Erschaffung des Menschengeschlechtes eine so grosse Rolle spielt.

In allem Diesem stimmt also das orphische Gedicht mit der ägyptischen Lehre vollkommen überein. Dass aber dieser Theil der Glaubenslehre auch schon von den alten Griechen angenommen war, erhellt aus Hesiods Theogonie, welche dieselben Gottheiten ebenfalls unter dem Namen der Titanen aufzählt, wie bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre im ersten Bande dieses Werkes nachgewiesen wurde.[1073] Blos in der Zahl der titanischen Gottheiten findet sich im orphischen Gedichte eine Abweichung von Hesiod und der späteren ägyptischen Lehre,

wie sie bei Herodot erscheint. Beide zählen nämlich nur 12 Gottheiten dieses zweiten Ranges: Hesiod 6 Titanenpaare und Herodot die bekannten Zwölfe, sämmtlich Kinder aus der Verbindung des Emphe Uranos mit der Erde, Gaia. Das orphische Gedicht dagegen hat 7 Titanenpaare,[1070] wodurch also die Zwölfe des Herodot noch um ein neues Paar zu Vierzehnen vermehrt werden. Dieses neue Götterpaar ist ein Meergott und eine Meergöttin: Phorkys und Dione, Kinder der Gaia und des Pontos, und nicht des Emphe-Uranos. Dies hängt, wie wir kurz vorher sahen, mit einer früheren Abweichung zusammen, wonach das orphische Gedicht nicht acht kosmische Gottheiten, sondern neune zählt, indem es neben der Gäa, der Erde, auch noch das Meer, Pontos,[1058] als kosmische Gottheit namhaft macht. Aus der Vermählung dieses Pontos mit der Ge lässt nun die heilige Sage gerade das neue Titanenpaar Phorkys und Dione erzeugt werden.[1059] Da Pythagoras jedenfalls ein gelehrterer Kenner des ägyptischen Glaubenskreises war, als Herodot, so mochte dies, wie wir oben schon wahrscheinlich fanden, wirklich die ältere ägyptische Lehre seyn, während wohl zur Zeit Herodots diese Gottheiten aus dem Kulte verschwunden und antiquirt waren.

Diese sämmtlichen Götterpaare hatten nun eine zahlreiche Nachkommenschaft von untergeordneten Göttern und Dämonen,[1073] unter welchen wie bei den Aegyptern, so auch in der heiligen Sage insbesondere die Nachkommen des Kronos und der Rhea, des Seb und der Netpe, die Kroniden, eine hervorragende Rolle spielen, weil auf sie die spätere Götterherrschaft übergeht. So wurde also die Erde mit Göttern und Geistern erfüllt.

Alle diese Gottheiten werden nun im orphischen Gedicht, übereinstimmend mit der ägyptischen Glaubenslehre, als mehr oder minder menschenähnliche, wenn auch das menschliche Maass und die menschliche Gestalt übersteigende Wesen gedacht; nicht mehr, wie die kosmischen

Gottheiten, als Theile des Weltalles selbst, in ihrer realen, räumlichen und kosmischen Gestalt, sondern als selbstständige, wenn auch mit einzelnen Theilen und Zuständen der Erdoberfläche specieller verbundene, menschenähnliche Geister, Dämonen, welche zwischen den kosmischen Gottheiten, den Theilen des Weltalles, und den ganz menschlich gedachten sterblichen Gottheiten der Sagengeschichte das Mittelglied bilden.

„Stütze doch unser Geschlecht, o hochansehnlicher Dämon!“ [1074]

so redet Zeus in der heiligen Sage den über seine Entthronung zürnenden Kronos an, als er dessen Beistand zur Sicherung seiner eigenen Herrschaft bedarf. Von diesen Gottheiten und ihrer zahlreichen Nachkommenschaft, also nur von den Dämonen und Geistern, ist nach der heiligen Sage, wie nach den Aegyptern [1075] während der ganzen Götterdynastie des Uranos die Erde allein bevölkert, da ja noch keine Menschen auf ihr vorhanden sind. [1075] Im Gegensatze zu Phanes und seiner mitherrschenden Gemahlin, der Nacht, die über die noch ganz unbewohnte Weltkugel regierten, heisst es daher von Uranos: er sei es gewesen,

„Der nach der Herrschaft der Nacht, als der Erste die Götter beherrschte“. [1076]

Diesem Götter- und Geister-Reiche auf Erden unter der Herrschaft des Emphe-Uranos macht nun Kronos ein Ende, indem er sich gegen Uranos empört, ihn entthront und entmannt, [1077] d. h. seinen weiteren schöpferischen Zeugungen ein Ende macht. Dies ist jene Götter-Empörung, der Kampf der Titanen, d. h. des Kronos und seines Götter-Anhanges, gegen die älteren Gottheiten, der in der ägyptischen Glaubenslehre als die Veranlassung zur Entstehung des Menschengeschlechtes, von so grosser Bedeutung ist, und der auch vom orphischen Gedichte, — einzelnen, übrigens wenig zahlreichen Fragmenten zu Folge, — in grosser Ausführlichkeit vorgetragen wurde. Nach dem

orphischen Gedichte erregte Kronos diese Empörung auf Anstiften seiner Mutter Gaea,[1078] die dem Uranos zürnte, weil er ihre älteren Söhne, die gewaltthätigen und ungefügen Giganten, Hekatonchiren und Kyklopen, ihrer Widerspänstigkeit wegen in den Tartarus verbannt hatte. Kronos stellte sich selbst an die Spitze seiner empörerischen Brüder,[1079] während Okeanos nach der Darstellung des orphischen Gedichtes seine Gemächer, die er in des Niles „göttlichen Fluthen" bewohnte, gar nicht verliess, und an dem Kampfe keinen Antheil nahm.[1080] Okeanos, so heisst es in dieser sehr ausführlichen Darstellung:[1081]

„Aber Okeanos blieb in seinen Gemächern, mit sich Rath
„Pflegend, wohin er den Sinn nun wendete, ob er mit Kronos
„Und mit den übrigen Brüdern, so wie es die Mutter gerathen,
„Sollte den Vater gewaltsam entmannen und frevelnd schänden
„Oder ob Jene verlassend, daheim unthätig er bliebe.
„Vieles unmuthig erwägend blieb sitzend er in den Gemächern,
„Zürnend im Herzen der Mutter und mehr noch seinen Geschwistern."

Nach dem orphischen Gedichte stand also Uranos selbst an der Spitze der angegriffenen Götter-Parthei. Etwas Genaueres über den weiteren Verlauf des Kampfes wird uns nicht überliefert, da gerade von diesem, wie es scheint so ausführlich geschilderten Theil des Glaubenskreises, nur ganz wenige äusserst kärgliche Bruchstücke erhalten sind, als z. B. eine Anrede des Uranos an die Titanen, worin er ihnen voraussagt, dass sie einst durch einen Mächtigeren, also offenbar durch Zeus in dessen späterem Kampfe mit den Titanen, die Strafe für ihren jetzigen Frevel empfangen würden:[1082]

„Uebelgesinnte Titanen mit übermüthigen Herzen,
„Wie gross euere Macht auch sey, ihr werdet den Bessren
„Treffen, der eueren Frevel und eure verwegne Gewaltthat
„Euch hart büssen noch lässt."

Vom Ausgang des Kampfes wird nur berichtet, dass Uranos von Kronos, wie es scheint im Kampfe, entmannt worden, und dass aus dem in den Schaum des Meeres gefallenen Blute die ältere Aphrodite, die Aphrodite Urania, entstanden sei.[1082] Darauf habe denn Kronos den Himmel eingenommen, dort seinen Thron aufgeschlagen und von da die Titanen beherrscht, während Okeanos in den „göttlichen Fluthen, dem göttlichen Strome", d. h. im Nile wohnte.[1083] Die Besiegten, also hier im orphischen Gedichte die Parthei des Uranos, müssen aber auch auf die Erde verbannt und zur Strafe in menschliche Leiber eingeschlossen worden seyn, so dass der Kampf also auch im orphischen Gedichte wie bei den Aegyptern die Entstehung des Menschengeschlechtes zur Folge hatte, denn in einem Fragmente heisst es ausdrücklich:[1084]

„Kronos beherrschte zuerst die erdegeborenen Menschen."

Da ein orphischer Hymnus die Titanen als die Vorfahren unserer Väter anruft, als den Ursprung und Quell aller Sterblichen:[1085]

„Ihr Titanen, o ihr Vorfahren unserer Väter,
„Ursprung und Quell von allen den mühebeladenen Menschen", —

da diese Lehre zugleich schon in der alten griechischen Theologie vorkam, denn es heisst schon in einem homerischen Hymnus:[1086]

„Und die Titanen, von denen die Götter und Sterblichen stammen" —

und da nach anderen Berichten das Menschengeschlecht von dem Blute der Titanen abstammt,[1087] oder aus der

Asche der von den Blitzstrahlen des Zeus erschlagenen Titanen gebildet wurde,[1086] so ist die Abstammung der Menschen von den Titanen als orphische Lehre wohl nicht zu bezweifeln. Denn wenn auch die letztere Nachricht unter den Titanen zunächst nur die Mörder des Dionysos versteht, so muss dies doch jedenfalls nur eine einseitige Auffassung des späteren Berichterstatters seyn, da der oben angeführte Vers aus dem orphischen Gedichte, die Entstehung des Menschengeschlechtes schon unter Kronos, also lang vor Dionysos, voraussetzt. Dies ist denn auch der ägyptischen Lehre und dem ganzen Zusammenhange der Sage am angemessensten; womit eine Menschwerdung auch dieser Titanen, der Mörder des Dionysos, sehr wohl bestehen kann.

An diese Entstehung des Menschengeschlechtes aus den auf die Erde verbannten und in irdische Leiber eingeschlossenen Titanen knüpft sich nun bei einem der alten Berichterstatter[1087] unmittelbar die Lehre, dass das menschliche Leben eine Verbannung, ein Büssungsstand sei (eine φρουρὰ ἐπὶ τιμωρίᾳ), in welchem wir als die Feinde der Götter für den einst begangenen Frevel gestraft werden. Dieselbe Lehre, die noch von mehreren anderen Berichterstattern den alten Theologen und Mysterienstiftern beigelegt wird,[1089] — Pythagoras gehörte ja auch in die Zahl von beiden, — und durch ein Fragment des Philolaos als altpythagoreisch bezeugt ist,[1090] wird aber auch von Plato ausdrücklich als eine Lehre des Orpheus, d. h. des orphischen Weihedienstes und der heiligen Sage angegeben: Unseren Körper, sagt Plato,[1091] betrachten Einige als einen Kerker, und es scheint dies hauptsächlich eine Lehre des Orpheus gewesen zu seyn, dass die Seele der Busse wegen in diesen Leib wie in ein Gefangniss komme, damit sie gerettet werde (das Heil erlange, ἵνα σώζηται). Aus dieser Ansicht folgt dann als eine nothwendige Konsequenz die schon von Plato überlieferte und als pythagoreisch bekannte Vorschrift,[1092] dass der Mensch nicht eigenmäch-

tig dies Leben verlassen dürfe, um sich selbst zu erlösen (λύειν); welche Lehre ebenfalls wieder ausdrücklich auf Orpheus, d. h. das orphische Gedicht, zurückgeführt wird.[1093] Unmittelbare Beweise durch Fragmente des orphischen Gedichtes selbst fehlen uns, die angeführten Nachrichten sind aber ausführlich und alt genug, um über die Existenz dieser Lehre im orphischen Gedichte keinen Zweifel übrig zu lassen. Es ist daher kein Wunder, dass die gesammte düstere Lebens-Auffassung, welche, wie wir sahen, die Akusmen des Pythagoras so auffallend charakterisirte, sich auch im orphischen Gedichte mit ungemilderter Strenge wieder vorfindet. „Wahrlich", heisst es in einem orphischen Fragmente:[1094]

„Wahrlich es sind der Menschen mit Fluch beladne Geschlechter
„Bürden der Erde, verkörperte Schemen, in gänzlicher Blindheit
„Lebend, und gleich unfähig des kommenden Uebels Herannahn
„Vorzusehn und in Zeiten das Unglück ab sich zu wenden,
„Als das vorhandene Gute sich zuzuwenden und recht zu
„Brauchen; auf gut Glück handelnd, unwissend und ohne Voraussicht."

Diesen ganzen Ideenkreis, namentlich aber die so folgenreiche Auffassung des Lebens als eines Büssungsstandes mit ihrer Anwendung auf's praktische Leben, und ihren Zusammenhang mit der Lehre von der Vergeltung nach dem Tode und der Seelenwanderung, haben wir aber schon im ersten Theile dieser Schrift als ächt ägyptisch kennen gelernt. An dem ägyptischen Ursprung dieses ganzen Ideenkreises ist also in keiner Weise zu zweifeln.

Eben so wenig ist es daher zu verwundern, dass auch noch ein anderer sehr auffallender Zug aus der ägyptischen Lehre von der Entstehung des Menschengeschlechtes

als orphisch berichtet wird, der nackt, wie er erzählt ist, bedenklich genug erscheint, da er ganz mit der mosaischen Vorstellung von der Bildung Adams aus einem Lehmklose übereinstimmt, und also einer jüdisch-christlichen Fälschung oder Anbequemung an die mosaische Schöpfungslehre sehr gleich sieht. Unsere neueren Gelehrten haben denn auch natürlich über eine solche Fälschung gar keinen Zweifel; denn dass umgekehrt auch eine Uebertragung ägyptischer Vorstellungen in die mosaischen Schriften stattgefunden haben könne, fällt ihrem kritischen Scharfsinne gar nicht ein. Derselbe Berichterstatter nämlich, der uns das früher angeführte Fragment des Proömiums erhalten hat und als allgemeine Inhalts-Anzeige des orphischen Gedichtes angibt: Orpheus habe die Entstehung der Götter, die Schöpfung der Welt und die Bildung des Menschengeschlechtes (*ἀνθρώπου πλαστουργίαν*) besungen, — setzt in Bezug auf diese letztere Lehre ausführlicher hinzu: [1085] Den Menschen lässt er (Orpheus) von Gott selbst aus Erde gebildet werden, und eine vernünftige Seele von aussen her empfangen, gerade so wie es Moses darstellt. Der Verdacht einer pia fraus, eines Einschmuggelns christlicher Ideen in den alten Theologen, nach der so gewöhnlichen Sitte der ersten Jahrhunderte, — besonders da der Berichterstatter ein Christ, ein Chronist des 8. Jahrhunderts ist, der übrigens einen älteren Chronographen, einen nicht weiter bekannten Timotheos, nur abschreibt, — dieser Verdacht liegt also in der That nahe genug. Und doch, — so sehr kann man sich irren, — sind beide Lehren ächt und alt-ägyptisch. Die Formung der Menschenleiber aus Thon vermittelst einer Töpferscheibe, vor welcher der menschenbildende Gott, die Scheibe mit den Füssen herumdrehend, sitzt, wird nicht allein von Eusebius ganz detaillirt als ein zu Elephantine befindliches Bildwerk geschildert, sondern ist als halberhabene Darstellung auf der Tempelwand des Abatons zu Philä selbst noch bis auf den heutigen Tag vorhanden, und kommt auch sonst noch

in Hieroglyphenbildern vor.[1096] Es war also eine ganz populäre, vielfach von der Kunst behandelte ägyptische Vorstellung, und die Nachricht von ihrem Vorkommen im orphischen Gedichte verliert also alles Befremdende. Eben so ist auch die Vorstellung, dass die Seele erst in dem Augenblick der Geburt von der Aussenwelt her in den Körper eintrete, — nicht also, wie jetzt die allgemein herrschende Vorstellung ist, im Augenblick der Zeugung aus den Seelen der Eltern gleichzeitig mit dem Körper entstehe, — ächt und alt ägyptisch. Denn die Aegypter lehrten ja, wie Pythagoras, nicht blos die Unsterblichkeit, sondern auch die Präexistenz der Seelen vor ihrem irdischen Leben, und die ägyptische Vorstellung, wie die Seele vom äussersten Fixsternhimmel, dem Aufenthaltsorte der Götter und Geister, durch die verschiedenen Planeten-Firmamente der Weltkugel hindurch auf die Erde herabsteige und also von aussen her in den neugeborenen Leib eintrete, wurde im ersten Theile des Weiteren auseinandergesetzt.[1097] Die von Aristoteles ausdrücklich als orphisch berichtete, d. h. wie er sich ganz genau ausdrückt, in dem sogenannten orphischen Gedichte vorgetragene Vorstellung, dass die Seelen aus dem Weltall von den Winden herbeigetragen und von den Neugeborenen durch das Einathmen in sich aufgenommen würden,[1098] passt dazu vollkommen. Wurden doch in dem orphischen Gedichte sogar die Himmelspförtner und Aufseher der Winde (die *Τριτοπάτορες*) namhaft gemacht, welche den Seelen bei ihrem Herabsteigen vom Himmel die Pforten der verschiedenen Himmels-Firmamente öffneten. Man sieht, wie diese Vorstellungsweise, die sich bis zu den Zeiten der älteren griechischen Kirchenväter selbst als Kirchenlehre erhalten hat, mit dem gesammten Ideenkreise von der Entstehung des Menschengeschlechtes auf's Engste zusammenhängt, und mit ihr auf's Beste übereinstimmt.

So war also unter der Herrschaft des Kronos durch den Ausgang des Götterkampfes aus den besiegten Titanen

das Menschengeschlecht entstanden, das von nun an zur Busse die Erde bewohnte. Diese Herrschaft des Kronos bildet die vierte Götter-Dynastie. Der Herrschaft des Kronos wurde aber durch seine eigenen Kinder, die Kroniden, und insbesondere durch Zeus, seinen ältesten Sohn, in derselben Weise ein Ende gemacht,[1099] wie der des Uranos durch Kronos: Zeus entmannte seinen Vater Kronos, verbannte ihn in den Tartarus, und nahm dann selbst mit seiner Familie, den Kindern und Nachkommen des Kronos, den Kroniden, den Thron der Weltherrschaft ein. Dies ist die fünfte, wie wir sehen werden ewig dauernde Götter-Dynastie.[1100]

Mit dieser neuen Götter-Dynastie tritt nun im Ideenkreis der heiligen Sage eine ganz wesentliche Aenderung ein.

In dem Glauben der Griechen dauerte die Weltherrschaft des Zeus nicht allein seit ihrer Entstehung bis zur Gegenwart ununterbrochen fort, sondern für sie waren Zeus und die Kroniden so durchaus die höchsten, das gesammte Weltall regierenden Gottheiten, dass in dem populären Ideenkreise die höheren Götterbegriffe so gut wie gar nicht mehr existirten. Theils waren sie schon nahezu ganz erblichen und verschwunden, — wie sich denn z. B. der eigentliche Begriff der Urgottheit im griechischen Volksglauben schon längst ganz verdunkelt hatte, — theils fanden sie sich als Glieder in die Kronidenfamilie eingereiht, wie z. B. die Neith in der Gestalt der Athene, Phtah in der Gestalt des hinkenden Hephästos, — theils waren sie gar zu ganz untergeordneten niederen Götterfiguren heruntergesunken, wie z. B. Phanes-Harseph zum bocksfüssigen Pan. Durch diesen auffallenden Umschwung verdrängte demnach im populären griechischen Glaubenskreise der Kult der sagengeschichtlichen Gottheiten: gleichsam der antike Heiligendienst, ganz und gar den der eigentlichen spekulativen Götterbegriffe; die Kroniden, die jüngsten der Götter, verdrängten die älteren, und

Zeus insbesondere nahm fast die Stelle der Urgottheit ein.

Dieser so sehr umgestaltete und von seinem ägyptischen Vorbilde so sehr abweichende griechische Götterkreis zeigt sich nun auch in unserem orphischen Gedichte zu nicht geringer Ueberraschung. Bisher war die ägyptische Färbung des ganzen Ideenkreises so durchaus vorherrschend, dass nur ganz wenige und nicht sehr wesentliche Abweichungen von der ägyptischen Glaubenslehre bemerkbar waren, meist durch den Genius der griechischen Sprache hervorgerufen. Von nun an tritt aber das umgekehrte Verhältniss ein, die griechische Färbung wird vorherrschend, und der Stoff der ägyptischen Sagengeschichte von den Kroniden, d. h. von Osiris und seiner Familie, erscheint ganz in seiner populär griechischen Umgestaltung, und nur noch ganz wenige Anklänge erinnern an sein ägyptisches Vorbild, wie wenn z. B. Persephone in ihrer zweigesichtigen, gehörnten Hieroglyphengestalt geschildert wird. Dabei wird diese Sagengeschichte durchgängig nicht mehr an Aegypten und den Nil angeknüpft, — nur der Raub der Persephone wird noch an den Okeanos, den Nil, verlegt, — sondern an Griechenland, und zwar ganz insbesondere an Kreta, dessen Urbewohner, die Kureten, als Diener und Wächter in die Mythen aller bedeutenderen Götter: des Zeus, der Rhea-Demeter, der Athena, der Proserpina, des Dionysos, mithandelnd verflochten sind; ein Zeichen, dass dieser griechisch-umgebildete Sagenkreis in Kreta seine Wiege hatte. Demungeachtet aber ist dieser Sagenkreis des orphischen Gedichtes keineswegs eine jener älteren Formen der griechischen Glaubenslehre, wie wir sie durch unsere bisherige Darstellung bei den aus dem höheren Alterthum noch übrig gebliebenen Weihediensten: z. B. des kretischen Zeus selbst, oder der samothrakischen Kabiren, oder der eleusinischen Demeter kennen gelernt haben, sondern es ist die schon ganz entwickelte und noch

weit mehr veränderte Glaubenslehre der dem Pythagoras gleichzeitigen geschichtlichen Epoche, wie sie dem allgemein verbreiteten öffentlichen Staatskulte der griechischen Blüthezeit, oder den durch ganz Griechenland gefeierten dionysischen Trieterien zu Grunde lag. Auch sind es gerade die beiden Hauptbegriffe dieser Kulte, die Begriffe des Zeus und des Dionysos, in welche sich bei den Griechen der des Osiris hauptsächlich gespaltet hatte, an denen diese Umbildung am augenfälligsten hervortritt. In diesem Theile, in der gesammten Sagengeschichte, stellt also das orphische Gedicht ganz die gleichzeitige populäre griechische Glaubenslehre dar; die in diesem Sagenkreise vorkommenden Götterbegriffe und Göttermythen sind ganz die national-griechischen. Auf diesen Theil folgt aber sodann noch eine, nur in dem orphischen Gedichte vorkommende, nicht minder überraschende Vorstellungsreihe über Zeus als höchste Gottheit und Weltseele; eine Vorstellungsreihe, die sowohl der griechischen als der ägyptischen Glaubenslehre vollkommen fremd ist, nur die persönliche Ansicht des Pythagoras darstellen kann, und ihm also vollständig als Eigenthum angehört. Mit ihr schliesst dann der dogmatische Ideenkreis der heiligen Sage.

Auch dieser Abschnitt des Gedichtes enthält also des Auffallenden und Unerwarteten nicht wenig. Die vorausgegangenen Untersuchungen geben uns aber auch zum Verständniss dieses Abschnittes alles nöthige Material an die Hand. Die verschiedenen Phasen jener geschichtlichen Umbildung des ägyptischen Sagenkreises und insbesondre die Entwicklung des Zeus- und Dionysos-Begriffes aus dem des Osiris haben wir schon theils in diesem zweiten, theils im ersten Theile kennen gelernt, und brauchen also hier nur die Ergebnisse des früher Gesagten zusammenzufassen. Der Dionysosbegriff zunächst hatte für Pythagoras desshalb eine so grosse Wichtigkeit, weil Dionysos als Beherrscher der Unterwelt auch dem Todtengerichte

vorstand, und in dieser Eigenschaft die Belohnung und Bestrafung des irdischen Lebens verhängte und das Schicksal der Seelen nach dem Tode entschied. In dieser Eigenschaft wurde aber Dionysos in einem über ganz Griechenland verbreiteten Sühn- und Weihe-Dienst verehrt, welcher alle ernsteren und gehaltvolleren Vorstellungen der Griechen vom Leben nach dem Tode und der dort stattfindenden Vergeltung in sich fasste: die Trieterien oder sogenannten Orphika. An diesen Volkskult wollte sich aber Pythagoras mit seinen veredelteren und gereinigteren Vorstellungen vom irdischen Leben als einem Büssungsstande, und seiner Unsterblichkeits- und Seelenwanderungslehre anschliessen. Er sah sich also hierdurch auch genöthigt, den Begriff des Dionysos anzunehmen, wie er ihn in den orphischen Trieterien vorfand, und dies zog dann nothwendig auch die Annahme des übrigen mit dem Dionysos-Dienste zusammenhängenden populären Mythenkreises nach sich. Offenbar war es diese Rücksicht auf die Anbequemung an den populären Ideenkreis, welche den Pythagoras bestimmte, statt des freilich auch selbst schon sehr rohen und von allem spekulativen Gehalte leeren, ägyptischen Sagenkreises von Osiris und den Osiriden, — der indessen doch für den geborenen und gläubigen Aegypter eine geheiligte Tradition war, — dessen noch rohere und noch werthlosere griechische Umbildung in sein Gedicht aufzunehmen; und nicht etwa der Glaube an ihre grössere innere Wahrheit. Ein Mann, der gemüthsruhig den einen Sagenkreis mit dem andern vertauschen konnte, dem mussten beide gleich viel werth seyn und unmöglich konnte er weder den einen noch den anderen für Wahrheit halten.

Aus einem ganz ähnlichen Grunde konnte aber Pythagoras auch des populären Zeusbegriffes nicht entbehren, denn dieser musste ihm als Handhabe und Anknüpfungspunkt für seinen spekulativen Gottheits-Begriff dienen, und die so eigenthümliche Umbildung des Zeus-

begriffes am Schluss des Gedichtes erklärt sich auf diese Weise ganz einfach. Wenn wir diese Umbildung mit den Spekulationen der früheren Denker über den Gottesbegriff in Verbindung setzen, so werden wir sehen, dass Pythagoras mit jenen Denkern den pantheistischen Standpunkt theilt, und dass nur der Versuch diesen pantheistischen Gottesbegriff mit dem des höchsten Gottes im populären Glaubenskreis zu vereinigen, und dadurch die Lehre der Schule mit den populären Vorstellungen zu versöhnen, das eigentlich ganz Neue ist.

Der in den orphischen Trieterien vorkommende Dionysosbegriff: die Darstellung des Gottes als Wiegenkind, Liknites, und der ganze an ihn geknüpfte Sagenkreis, erklären sich aber nur aus seiner in den Hauptumrissen noch nachweisbaren allmäligen geschichtlichen Umgestaltung.

Schon im vorhergehenden ersten Theile wurden die vielfachen Göttergestalten auseinandergesetzt, in welche Osiris nach seinen verschiedenen: kosmischen, irdischen und unterirdischen Aemtern auseinander gefallen war, und die Darstellung der religiösen Kulte Griechenlands in diesem zweiten Theile hat uns auch über die geschichtliche Entwicklung der beiden hauptsächlichsten unter ihnen, gerade derjenigen, die auch in unserem Gedichte die wichtigste Rolle spielen: des Zeus und des Dionysos, erklärende Aufschlüsse gegeben. In dem altpelasgisch-samothrakischen Weihedienst erschien der ägyptische Sagenkreis noch ganz rein und unverändert; wir fanden dort unter den Kabiren, den grossen Göttern, die Demeter mit Persephone und Hades verehrt, also die Netpe mit Isis und Osiris; diesen letzteren in seinem unterirdischen Amte, als Vorsteher der Todtenwelt aufgefasst, wie es dem Charakter dieses Sühn- und Weihekultus angemessen ist. Von Beimischung eines griechischen Elementes zeigte sich noch keine Spur. In dem altkretischen Weihedienste dagegen fanden wir mit dem Osirisbegriffe den altgriechischen des Zeus als Vorstehers des Himmelsgewölbes, als

Wolkenlenkers und Blitzeschleuderers verbunden, wie er schon im ersten Theile bei der Darstellung des griechischen Glaubenskreises nachgewiesen wurde. Es erhellt von selbst, dass die kosmischen Aemter, die dem Osiris in der ägyptischen Glaubenslehre zugeschrieben wurden, zu einer solchen Vereinigung eine naheliegende Veranlassung boten. Im Uebrigen war aber die Identität des Zeus und Osiris noch ganz vollkommen. Wie Osiris so hatte auch Zeus auf Erden gelebt, war verstorben und wurde nach seinem Tode als unterirdischer Gott (*Ζεὺς καταχθόνιος*), als Vorsteher der Unterwelt und des Todtenreiches verehrt; hier waren also die ober- und die unterirdische Rolle des Zeus-Osiris noch in Einer Person vereinigt. In den eleusinischen Mysterien der Demeter dagegen erschien Dionysos-Zagreus schon als eine von Zeus vollkommen verschiedene Persönlichkeit; in seiner irdischen Eigenschaft ist er blos Spender des Weines, in seiner unterirdischen Vorsteher des Todtenreiches und der Unterwelt, und als solcher wird er neben seiner Schwester Persephone und seiner Mutter Demeter vorzugsweise verehrt, da diese, gleich ihm, ebenfalls Beide für unterirdische Gottheiten gelten. Hier ist also schon das ganze kosmische Amt des Osiris dem Zeus anheimgefallen, und nur noch das irdische und unterirdische Amt des Osiris ist in der Person des Dionysos vereinigt. Wie Osiris ist daher Dionysos hier noch Sohn der Demeter, der Netpe, und Bruder und Gemahl der Persephone, der Isis. Noch mehr hat sich der Dionysosbegriff in den Trieterien verändert. Hier wird er als Sohn des Zeus und der Persephone, d. h. des Osiris und der Isis aufgefasst und also mit Horus dem Kinde (Harpe-chroti, Harpokrates) identificirt, und demgemäss als Wiegenkind, Liknites, vorgestellt. Zugleich aber wird mit diesem Vorstellungskreise auch noch der Mythus von dem thebanischen Dionysos, dem Sohne der Semele, und seiner Wiedergeburt in der Hüfte des Zeus nach dem Tode seiner Mutter verbunden, so dass der von den

Titanen zerrissene und getödete Gott durch Zeus vom Tode wieder auferweckt und als Sohn der Semele von Neuem in's Leben gerufen wird, oder, um die Worte eines alten Berichterstatters zu gebrauchen:[1101] „Dionysos, den Sohn der Semele, den Entdecker des Weinstockes, hält man für denselben, der (von den Titanen) zerrissen wurde, aber nach seinem Tode wieder auferstand und in den Himmel zurück emporstieg, wesshalb auch in seinen Mysterien Wein herumgereicht wird.“ Denn der Gott wird selbst noch in dieser Gestalt, als Wiegenkind, Liknites, nicht blos als Herrscher der Unterwelt und Vorsteher des Todtenreiches, sondern auch als Spender des Weines verehrt, ja Dionysos erhält geradezu den Eigennamen „der Wein“.[1101]

„Sammle die Glieder des Weins sorgfältig und bringe sie her mir“

sagt Zeus zu Apollo nach der Zerreissung des Dionysos durch die Titanen; und von Hera, der erbitterten Verfolgerin des Dionysos heisst es: sie sei

„Feindlich gesinnt dem Weine, dem Sohne des Zeus.“

In dieser so ganz späten, durch Verschmelzung der verschiedenartigsten Bestandtheile so ganz umgebildeten Form kommt nun der Sagenkreis des Dionysos im orphischen Gedichte vor. Im orphischen Gedichte sind Zeus und Dionysos in Uebereinstimmung mit dem späteren griechischen Glaubenskreis vollkommen verschiedene und von einander getrennte Persönlichkeiten: jener der Vater, dieser der Sohn, jener Beherrscher der Oberwelt, ja des gesammten Weltalles, dieser Beherrscher der Unterwelt und des Todtenreiches, und als solcher Vorsteher des Seelengerichtes und Vertheiler der dort stattfindenden Belohnung und Bestrafung. Die letzten Gesänge des Gedichtes waren vorzugsweise der Verherrlichung dieser beiden Gottheiten geweiht, welche dem religiösen Gefühle gleich nahe standen; jener als Lenker unseres Schicksals

während des Lebens, dieser als Lenker unseres Schicksals nach dem Tode.

Der auf den ersten Anblick so befremdliche Dionysosbegriff der heiligen Sage erklärt sich also aus dem geschichtlichen Entwicklungsgang des griechischen Glaubenskreises vollständig. Eben so einfach erklärt die bisherige Darstellung des philosophischen Entwicklungsganges den für den ersten Anblick noch weit überraschenderen Zeusbegriff am Schluss des Gedichtes. Die älteren Denker hatten alle, ohne Ausnahme, gleich Pythagoras selbst, einen mit der ägyptischen Spekulation identischen oder verwandten Gottheitsbegriff aufgestellt, der mehr oder minder pantheistisch war, indem er von dem Grundbegriffe der Wesens-Gleichheit von Welt und Gottheit ausging. Alle waren daher mit dem anthropomorphistischen populären Ideenkreise in eine mehr oder minder ausgesprochene Opposition getreten, die der allgemeineren Aufnahme ihrer der gewöhnlichen Vorstellungsweise so widersprechenden Ideen natürlich nur hinderlich seyn konnte. Pythagoras versuchte es also dieser Opposition dadurch vorzubeugen, dass er den populären Ideenkreis nicht blos in sein Gedicht aufnahm und ihn dadurch als einen nur untergeordneten Theil des allgemeineren spekulativen Ideenkreises auffassen lehrte, sondern dass er auch den Hauptbegriff des populären Ideenkreises, den Zeusbegriff, geradezu mit seinem höchsten Gottheitsbegriffe vereinerleite, oder vielmehr den Zeusbegriff zum Umfange seines eigenen Gottheitsbegriffes steigerte. So ward Zeus aus dem ganz menschenähnlich gedachten, mit allen Schwächen eines noch niederen und rohen Kultur- und Sittenstandes reichlich versehenen griechischen Nationalgotte, dem Haupte der regierenden Götterdynastie, zur regierenden höchsten Gottheit des Weltalles erhoben, und mit der die Fixsternwölbung umschliessenden, die ganze Weltkugel in ihrem Schoosse tragenden Urgottheit und der das gesammte All durchdringenden Weltseele für völlig gleichbedeutend erklärt.

Es ist dies wohl die eigenthümlichste Vergeistigung einer Volksreligion, die je ein spekulativer Denker versucht hat.

So verliert also auch dieser Abschnitt des orphischen Gedichtes seine auf den ersten Anblick so sehr überraschende Fremdartigkeit, indem Grund und Zweck alles vom ägyptischen Ideenkreise so auffallend Abweichenden klar werden. Das Verständniss des Einzelnen bietet nun weiter keine Schwierigkeit.

Die Darstellung dieses kretisch-griechischen Sagenkreises beginnt mit der Geburt des Zeus durch Rhea-Demeter. Die ganz identische Bedeutung beider Namen im orphischen Gedichte wird nämlich durch ein Fragment des Gedichtes selbst ausdrücklich bezeugt.[1102] Der Schauplatz der Geburt des Zeus ist, wie in der gewöhnlichen griechischen Sage, so auch im orphischen Gedichte Kreta, denn die Kureten werden als Diener der Rhea-Demeter genannt.[1103] Nach der populären Mythologie heisst es, dass Kronos den Neugeborenen gleich seinen älterern Brüdern[1104] Pluto und Poseidon habe verschlingen wollen, weil er seine Entthronung durch eines seiner Kinder vorausgesehen, dass aber statt des neugeborenen Zeus ein in Ziegenfelle gehüllter Stein von ihm verschlungen worden sei; diese Sage fand sich ebenfalls auch im orphischen Gedichte.[1105] Die Höhle, worin Zeus nach der populären Mythologie von den Nymphen Adrastea und Ida (*Ἴδη*), den Töchtern des kretischen Königs Melissos und der Amalthea, verborgen vor Kronos erzogen wird, erweitert sich im orphischen Gedichte zu einem Grottentempel, wie es deren in Aegypten unzählige gab, und wie einer in Kreta noch bis in die späteste historische Zeit vorhanden war: die berühmte, auch von Pythagoras besuchte Grotte des idäischen Zeus. Im orphischen Gedichte[1106] ist es ein Grotten-Tempel des Phanes und der Nacht, des ersten innenweltlichen Götterpaares, als deren Beisitzerin Dike genannt wird, d. h. Reto, die Göttin der irdischen Weltordnung, denn sie heisst eine Tochter des Nomos und der

Eusebeia, d. h. offenbar des Urgeistes und der Anangke, von welcher letzteren ja Reto die irdische Verkörperung ist. Im hintersten Adyton wohnt Phanes, im Mittelschiffe ertheilt die Nacht ihre Orakel, im Vorhofe wird Zeus von Adrastea aufgezogen; umgeben und bewacht von den kriegerisch gerüsteten Kureten, die unter Trommelschall und Schwerterklang ihre Waffentänze aufführten.[1103] Man fühlt sich fast versucht, in dieser Schilderung eine Reminiscenz an eine kretische Oertlichkeit, den ebenerwähnten Göttertempel des Zeus auf dem Ida, zu sehen, da dies jedenfalls ein aus dem höchsten Alterthum stammendes Heiligthum war, das recht gut in die Sage des kretischen Zeus verflochten seyn konnte; falls die Schilderung sich nicht geradezu als eine Reminiscenz des Pythagoras selbst aus seinem kretischen Aufenthalte erklärt. Auch im weiteren Verlauf der Sage wird Pythagoras der gewöhnlichen Volks-Ueberlieferung gefolgt seyn, da Kronos die verschlungenen Kinder von sich gegeben haben muss, weil sie im orphischen Gedichte eben so gut wie in der gewöhnlichen Mythologie wieder vorkommen; diese Scene selbst aber hat sich nicht erhalten. Die in den Fragmenten ausdrücklich genannten Geschwister des Zeus sind Hera, Hestia und Pluton, Poseidon dagegen findet sich in ihnen nicht erwähnt; ein alter Berichterstatter[1104] nennt aber neben Hades, d. h. Pluto, dem Gotte der Unterwelt, auch noch den Poseidon, den Gott des Meeres, als die beiden älteren Brüder des Zeus; und in der That, eine bei den Griechen so allbekannte und viel verehrte Gottheit, wie Poseidon, konnte im orphischen Gedichte nicht fehlen.

Als nun Zeus auf die geschilderte Weise im Verborgenen auferzogen und herangewachsen war, entmannte und entthronte er seinerseits den Kronos gerade so, wie dieser den Uranos. Aus dieser Entmannungs-Scene sind uns noch einige Bruchstücke erhalten. Zeus, so erzählt ein alter Berichterstatter,[1105] befragt die Nacht um Rath, wie er den Gewaltthaten seines Vaters ein Ende machen

solle. Die Nacht räth ihm zu diesem Zwecke den Kronos durch Honig zu überlisten, von dem er wie von Weine berauscht und betäubt einschlafen werde:

„Wenn du ihn liegen nun siehst im Schatten hochwipflicher Bäume,
„Ganz von dem Honig berauscht der eifrig summenden Bienen,
„Alsbald bind ihn sodann“ u. s. w.

Diesen Rath befolgt denn nun auch Zeus. Kronos isst den Honig:

„Und als Kronos darauf die trügrische Speise genossen,
„Lag er den feisten Nacken gebeugt, ihn fasste des Schlummers
„Alles bezwingende Kraft, und gewaltig schnarchend entschlief er.“

Worauf er denn auch glücklich von Zeus gebunden und entmannt wird. In diesen letzten Versen bringen die Züge des „feisten gekrümmten Nackens“ und des „gewaltigen Schnarchens“ einen fast komischen Eindruck hervor, und machen den aufmerksameren, an den bisherigen ernsten und trockenen Ton des Gedichtes gewöhnten Leser förmlich stutzen. Die Entmannung selbst, obgleich unsern Schicklichkeitsbegriffen anstössig genug, mag, als der roheren Ausdrucksweise des höheren Alterthums angehörig, aus der ja doch der Ideenkreis herrührt, eben so gut wie die vorhergegangene des Uranos und so viele andere schon vorgekommene Nuditäten, dem Gedichte nachgesehen werden. Wie nun einmal die Sage sich ausgebildet hatte, musste sie vorgetragen werden, und Zimpferlichkeit in geschlechtlichen Dingen war den Alten überhaupt unbekannt. Nicht so aber verhält es sich mit den Detailzügen; diese fallen offenbar dem Darsteller anheim und hingen von seiner Wahl ab, von der Färbung und Stimmung, die er dem Gegenstande bei seiner Darstellung geben wollte. Eine trockene und nackte Darstellung des Ueberlieferten,

auch in seiner fremdartigsten und abstrusesten Form, in so fern sie nur als für den Gegenstand wesentlich erschien, lag in der Pflicht des gewissenhaften Darstellers. Schwerlich wird aber Jemand geneigt seyn, auch die Züge des „feisten gekrümmten Nackens“ und des „gewaltigen Schnarchens“ zu solchen dem Gegenstande wesentlichen und durch die Pflicht des Darstellers gebotenen Zügen zu rechnen; sie konnten sehr wohl wegbleiben, und ihre Anwesenheit dient nur dazu, der an sich ganz ernsthaft gehaltenen Erzählung einen Anstrich leiser Komik zu ertheilen. Diese Komik nimmt aber um so mehr den Ausdruck einer trockenen, über dem Gegenstande stehenden Ironie an, wenn man sich erinnert, — und diese Uebereinstimmung bemerken schon die Alten,[1108] — dass der „feiste vom allgewaltigen Schlaf gebeugte Nacken“ in der homerischen Schilderung des berauschten Polyphem wort- und vers-getreu vorkommt und offenbar von dort entlehnt ist, und dass dann zur Vollendung des Eindrucks das gewaltige Schnarchen noch proprio Marte hinzugefügt ist. Sey dies nun bewusst oder unbewusst, mit oder ohne Absicht geschehen, so scheint sich doch wenigstens so viel daraus zu ergeben, dass es dem Pythagoras, den wir da, wo er eigene Gedanken entwickelt, den feinsten und edelsten Ton werden anschlagen hören, unmöglich war, solche Scenen mit dem Gefühle gläubigen Ernstes vorzutragen, sondern dass ihm hier ein Ausdruck scherzenden Lächelns entschlüpfte, wie es so rohe, einen so niedern religiösen Bildungsstand bekundende Mythen nothwendig bei jedem Denkenden und feiner Empfindenden erregen müssen. Bei der Seltenheit, mit welcher der Natur der Sache nach in einem so objektiv gehaltenen dogmatischen Lehrgedichte Einmischungen persönlicher Denkweise möglich sind, und bei der fragmentarischen Beschaffenheit, in der uns die gesammte Kunde des Gedichtes überliefert wird, fallen aber solche vereinzelte Spuren um so lebhafter auf. Bei genauerer Ueberlegung dieses ganzen, aller

spekulativen Bedeutung baaren Mythenkreises fühlt man sich geradezu gezwungen, auch von Pythagoras anzunehmen, was später Chalcidius von Plato sagte:[1109] „Er setzt „auseinander, was die Aeltern von den göttlichen Mächten „gelehrt haben, nicht als ob er davon erbaut gewesen „wäre oder es geglaubt hätte, sondern weil ihr Ansehen „so gross war, dass ihnen weniger zu glauben nicht „zulässig schien."

Von der hierauf folgenden Entthronung des Kronos und seiner Verweisung in den Tartarus hat sich in den Fragmenten Nichts erhalten; nur von der ewigen Jugend, welche der Gott nach dem Volksglauben dort genoss, berichtet ein grösseres Bruchstück:[1110]

— — — — Unter Zeus dem Kroniden
„Führte der Gott ein unsterbliches Leben in blühendem Barte
„Und stets frischen, wohlduftenden Locken; nie mischte sich ihnen
„Ein die silberne Blume des schwachen gebrechlichen Alters,
„Sondern die Schläfe bekränzt' ihm ein üppig sprossender Haarwuchs."

Zur Weltherrschaft gelangt vermählte sich nun Zeus mit seiner Schwester Hera,[1111] und diese Vermählung, diese „heilige Hochzeit" (ἱερὸς γάμος)[1112] bildete, wie die „heiligen Heirathen" anderer Gottheiten in anderen Kulten, so auch beim Heradienst z. B. in Argos und Samos, der Vaterstadt und Heimath des Pythagoras, einen wesentlichen Theil der Feierbräuche in den jährlich wiederkehrenden Festcyklen; indem die Hochzeit der beiden Gottheiten, den üblichen griechischen Hochzeits-Gebräuchen gemäss, im Kultus nachahmend dargestellt wurde,[1113] die Geburts-, Hochzeits- und Todtes-Feiern der Götter machten ja einen Haupttheil des öffentlichen religiösen Kultes bei den Griechen aus, und der Gegensatz jener heiteren Freuden- und dieser düsteren Klage-Dienste brachte die nöthige

Abwechslung in dem Festcyklus hervor. Es ist bekannt, dass in der Volkssage diese Ehe des Zeus den Charakter einer kühlen Vertragsheirath hatte, durch welche sich Zeus nicht hindern liess, die verschiedenartigsten Liebeshändel mit Göttinnen und Sterblichen anzuspinnen, und dadurch Erzeuger einer zahlreichen Nachkommenschaft zu werden. Die übrigen Kroniden blieben hinter dem guten Beispiele ihres Hauptes nicht zurück, und so ist denn in diesem religiösen Glaubenskreise mit den Götterbegriffen eine sehr starke Beimischung von geschlechtlichen Vorstellungen verbunden, eine Beimischung, die sich zwar in den meisten alten Glaubenskreisen in grösserem oder geringerem Grade ebenfalls vorfindet, und selbst aus den heutigen noch nicht ganz verschwunden ist, aber doch bei den Griechen in einem besonders auffallenden Maasse vorkommt, denn welchen grossen Raum diese Liebesgeschichten der Götter unter einander und mit sterblichen Frauen in der griechischen Mythologie einnehmen, und wie sie zum Theil, z. B. gerade von Zeus als rohe brutale Gewalthandlungen gegen die nächsten von der Sitte geheiligten Bluts-Verwandten geschildert werden, ist allbekannt. In der That, wenn die Sittlichkeit eines Volkes von seinem religiösen Ideenkreise hervorgebracht würde, so müsste es mit der des griechischen Volkes kläglich ausgesehen haben. Glücklicher Weise verhält es sich aber in der Wirklichkeit umgekehrt. Die Kultur- und Sittenzustände eines Volkes bringen den religiösen Ideenkreis hervor: dieser letztere ist Produkt und Spiegelbild, nicht aber Ursache und Grund des ersteren, und mit den aus der nationalen Entwicklung des Volkes hervorgehenden Veränderungen des Kultur- und Sittenstandes, verändert, veredelt oder verschlechtert sich auch der religiöse Ideenkreis. Dieses Gesetz gilt unwandelbar für alle Zeiten, und noch in der Gegenwart folgen den Wandlungen der geschichtlich-staatlichen Zustände, ihren Entwickelungen und Hemmungen, die analogen Erscheinungen in dem Gebiete der religiösen und selbst der

wissenschaftlichen Kultur auf dem Fusse. Ueber die Rohheit dieses Theiles der griechischen Mythologie muss man aber nicht blos aus den Darstellungen der Dichter und Künstler Schlüsse ziehen, da diese den Sagenstoff, indem er durch ihre Hände ging, wenigstens ästhetisch veredelten; was z. B. ein Homer aus solchen schlüpfrigen Mythen bildete, ist bekannt und beweist nicht blos die dichterische, sondern auch die sittliche Grösse dieses Genies. Man muss vielmehr die einzelnen Mythologeme in ihrer ursprünglichen Form auffassen, wie sie sich als „heilige Sage" an die wirklichen Kulte und ihre Feierbräuche anschlossen. Denn gerade im Kulte, der alles alt-Herkömmliche festhält, waren die roheren und anstössigeren Formen des alten Sagenkreises erhalten, und gaben dem späteren Geschlechte schon zur Zeit des Sokrates und Plato ein gerechtes Aergerniss. Die direkte oder indirekte Polemik gegen diesen anstössigen und rohen Glaubenskreis zieht sich durch die Werke aller griechischen Denker und findet sich, wie wir sahen, schon gleich in den ersten Zeiten der erwachenden Philosophie bei Xenophanes. Plato z. B. schildert uns im Euthyphron in ganz unverdeckter polemischer Absicht einen solchen Altgläubigen, der seine Orthodoxie auch auf das praktische Gebiet überträgt, seinen eigenen Vater wegen fahrlässiger Tödtung eines mörderischen Sklaven gerichtlich verfolgt, und diese Verfolgung mit den ähnlichen Thaten der Götter, und insbesondere des Zeus, gegen ihre Väter keck rechtfertigt; auf des Sokrates Frage: ob er denn Alles dergleichen, wie es in den öffentlichen gottesdienstlichen Feierlichkeiten, z. B. bei den Panathenäen vorkomme, wirklich für wahr halte, antwortet er ohne allen Anstand: allerdings, und noch ganz Anderes, was du dich zu hören wundern wirst; worauf aber Sokrates die Anhörung dieses noch Wundernswürdigeren auf eine gelegenere Zeit verschiebt, und seiner Erörterung somit aus dem Wege geht. Dieses noch Wundernswürdigere kann aber dem ganzen Zusam-

menhange nach nur dieser schlüpfrige, in seinen Einzelnheiten oft geradezu in's Unzüchtige übergehende Theil des populären Glaubenskreises seyn, der von den altherkömmlichen gottesdienstlichen Bräuchen geschützt und geheiligt, selbst zu rohen, den Zeugungsakt darstellenden Bildwerken in den Tempeln Veranlassung gab, wie deren in den Tempeln der Hera zu Argos und Samos nach ausdrücklichen Zeugnissen der Alten wirklich vorhanden waren,[1114] und schon im Alterthume als der Heiligkeit eines Tempels unwürdig die Entrüstung der Denkenden erregten.

Diesen anstössigen Sagenkreis hatte also Pythagoras jetzt darzustellen, und man kann gespannt seyn, wie er die Sache anfasst. Wenn er einmal das heikle Geschäft über sich genommen hatte, solche „heilige Sagen" wiederzugeben, und er wollte dies für die Autorität des Glaubenskreises möglichst schonend thun, so blieb ihm Nichts übrig, als über den skabrösen Gegenstand mit leisen Schritten und vorsichtiger Behutsamkeit so hurtig als möglich wegzugleiten. Was thut er aber statt dessen? Er trägt, wie aus den überlieferten Nachrichten geschlossen werden muss die von einem erhaltenen Fragmente bestätigt werden, die rohen Fabeln mit schonungslosester Trockenheit vor und stellt sie ohne die geringste Verhüllung in ihrer ganzen abstossenden Nacktheit hin. So schilderte das orphische Gedicht ausser der Vermählung des Zeus mit der Hera[1115] auch noch dessen Liebeshandel mit der Meergöttin Dione, deren versuchte Umarmung die Entstehung der jüngeren Aphrodite aus dem Schaume des Meeres veranlasst;[1116] dann seine Gewaltthat gegen seine eigene Mutter, die Demeter, — eine Gewaltthat, die nach einer anderen ebenfalls im Kulte dargestellten Form der Sage gewöhnlich seinem jüngeren Bruder Poseidon beigelegt wird,[1118] — und aus diesem Inceste entsteht die Persephone;[1119] mit dieser seiner eigenen Tochter, der Kora-Persephone, hat er endlich auch wieder einen Liebeshandel,[1120] und aus dieser letzteren Verbindung entsteht

gerade der zur Nachfolge in der Weltherrschaft bestimmte Dionysos;[1121] und nur die Athena erzeugte Zeus auch im orphischen Gedichte[1122] ohne eine solche „heilige Heirath“ gleich waffengerüstet aus seinem Haupte: „dass sie gewaltiger Thaten ihm einst Vollenderin würde“. Da die Liebeshändel des Zeus unmöglich alle geschildert werden konnten, so, muss man gestehen, ist die Auswahl gut getroffen, und die Güte ersetzt die Menge. Wenn man nun den nämlichen Mann, nachdem er am Ende dieses dogmatischen Theiles die „Flitter des Gesanges“, wie er sich selbst ausdrückt, bei Seite gelegt hat, sich zu dem erhabensten Gottesbegriff aufschwingen und an die Stelle des populären Zeusbegriffes setzen sieht, wenn man sieht, wie er gleich im Eingang der Diatheken den von ihm angeredeten Zögling auffordert:

> Höre mir zu, denn Wahres verkünd' ich, damit nicht des Busens
> Früher gehegter Wahn dein liebes Leben verblende,

und ihn zugleich ermahnt:

> Trachte nach göttlicher Einsicht vielmehr; sie fass' in das Auge,
> Lenke nach ihr das verständige Herz, und wandele ihren
> Pfad recht, einzig den Blick nach dem Herrscher des Weltalls gerichtet; —

wenn er dann von diesem Herrscher des Weltalls weiter sagt:

> Und es ist auch kein Andrer noch ausser dem grossen Beherrscher,
> Einer ist's, sein selbst Quell, aus dem Einen stammt alles Geschaff'ne
> Darin tritt er hervor; —

wenn er hierauf in den Diatheken die strengsten und reinsten Sittenlehren aufstellt, wenn er seinem Zögling einprägt:

— — — Zu beherrschen gewöhne Dich aber
Dies: vor allem den Bauch, dann den Schlaf und
die Wollust und dann den
Zorn; Unsittliches sollst Du mit Andern
weder verüben,
Noch auch allein, denn es ziemt Dir am meisten
Scham vor Dir selber; —

wenn er demnach mit diesen wenigen Zügen den ganzen vorhergehenden Mythenkram von logischer, religiöser und moralischer Seite geradezu vernichtet, so ist es psychologisch unmöglich, dass die Schilderung der populären Zeusmythen einen anderen Zweck haben konnte, als den: diesen Sagenkreis in seiner unverhüllten Rohheit darzustellen und ihn so dem gesunden Urtheile des Lesers selbst zu überlassen. Es ist offenbar, dass in dieser Darstellungsweise die gewissenhafte Treue in Ueberlieferung des populären Glaubenskreises zugleich mit dem Bestreben verbunden ist, denselben gerade durch diese Treue in seiner ganzen Gehaltlosigkeit und Verwerflichkeit vor den Augen des denkenden Lesers bloszulegen. Es ist mit Einem Worte indirekte Polemik. Die frommgläubigen Alten, wie z. B. Diogenes Laertius [1115] sind daher auf diesen Theil des orphischen Gedichtes besonders übel zu sprechen, da sie bei ihrem Glauben: der Verfasser des orphischen Gedichtes sey Orpheus selbst, diesem die Erfindung dieser rohen Mythen zuschreiben, welche dann von Hesiod und Homer dem Orpheus entliehen seyn sollen; neuere Gelehrte folgen dann unüberlegter Weise dieser verkehrten Spur und ereifern sich über die volutabra Orphicorum. Die Sache macht sich aber ganz anders, wenn **Pythagoras** der Verfasser des Gedichtes ist, der diese **lange vor ihm bei den Dichtern und im öffentlichen Kulte schon vorhandenen Sagen** nur **wiedergibt, und zwar getreu und unverändert so wiedergibt, wie sie im populären Glaubenskreise waren ausgebildet worden.** Dann fällt diese ganz

auf Missverstand beruhende Polemik weg und muss sich auf den populären Glaubenskreis selbst richten, den Pythagoras nicht erst gemacht hatte, und den er nicht anders darstellen konnte, als wie er ihn in der Wirklichkeit vorfand.

Dem weiteren Verlaufe des Ideenkreises gemäss muss nun auch im orphischen Gedichte die Theilung der Weltherrschaft zwischen Pluton (Hades), Poseidon und Zeus vorgekommen seyn, wonach dem Pluton die Unterwelt, dem Poseidon das Meer und dem Zeus die Oberwelt und der Himmel als ihre besonderen Gebiete zufielen; es hat sich aber kein Fragment aus diesem Theile der Sage erhalten. Ebenso wurde der Raub der Persephone durch Pluton und ihre Entführung in die Unterwelt im orphischen Gedichte ausführlich geschildert. Nach den fragmentarischen Angaben zu schliessen scheint im orphischen Gedichte die Persephone unter Bewachung von Kureten und Korybanten[1123] gleich der Hera von Okeanos und Thetis erzogen worden zu seyn. Denn in den Gegenden am Okeanos, wie ausdrücklich berichtet wird,[1124] also in Aegypten und nicht in Kreta, wird die Persephone von Pluto geraubt. Hierauf schilderte das Gedicht die Irren der Rhea Demeter ganz nach der griechisch-eleusinischen Form der Sage; denn es wurde wie im homerischen Hymnus an die Demeter erzählt, wie die Demeter nach Eleusis zu Triptolemos und Eumolpos kommt,[1125] nur dass diese bei Homer mit dichterischer Verschönerung als Herrscher und Fürsten, im orphischen Gedichte, wahrscheinlich sagengetreuer, als Kuhhirten und Schweinehirten dargestellt werden, — wie die Baubo mit ihren rohen Spässen, — die höchst wahrscheinlich einen Theil der eleusinischen Festbräuche ausmachten, von Homer aber mit ästhetisch sittlichem Takte wohlweislich nur angedeutet werden, — die trauernde Göttin erheiterte,[1126] wie endlich die Persephone von ihrer Mutter wieder aufgefunden wurde, und die Demeter mit Pluton einen Vertrag schloss, wonach Persephone die

Hälfte des Jahres auf der Oberwelt und die andere Hälfte bei Pluto in der Unterwelt zubringen konnte.[1127] Während dieses Aufenthaltes in der Oberwelt nun wird dann Persephone durch Zeus Mutter des Zagreus-Dionysos.

Diesen seinen jüngsten und Lieblings-Sohn bestimmte nun Zeus zur Weltherrschaft, d. h. zu seinem Nachfolger, und machte ihn zum Götterkönig:[1128]

> „Höret ihr Götter, hier Diesen setz' ich Euch Allen
> zum König,"

theilte mit ihm den himmlischen Thron und erwies ihm die höchsten Ehren:

> „Wenn er ganz jung gleich war, ein unmündiger
> Tafelgenosse,"

was ihm den Hass der älteren Götter, und besonders der Hera zuzog:

> „Welche dem Weine, dem Sohne des Zeus, auf's
> Heftigste zürnte.[1129]

Denn dass Dionysos im orphischen Gedichte geradezu „der Wein" genannt wird, haben wir oben schon gesehen.[1101] Zeus gab daher dem Dionysos die Kureten zur Bewachung[1102] unter Oberaufsicht des Apollo[1130] und der Athena.[1131] Auch dieser Theil der Sage bewegt sich also auf kretischem Boden.

Trotz seiner neuen Thronerhebung wird Dionysos, als Kind mit Kinder-Spielzeug beschäftigt, von den Titanen, die ihm als Lieblinge des Zeus und künftigem Weltherrscher Verderben sannen, hinterlistig überfallen und zerrissen,[1132] in sieben Theile — nach der Zahl der Titanen — zerstückt, auf einem Dreifuss in einem Kessel über einem Feuer gekocht und gegessen; und nur das aus dem Leibe gerissene Herz blieb ganz.[1133] Artemis-Hekate überbrachte dem Zeus im Olymp die Unglückskunde,[1134] und Athena das noch zuckende Herz.[1135] Zeus schleuderte nun seine Blitzstrahlen auf die Titanen, und warf sie nach einem wie es scheint heftigen und im orphischen Gedichte ausführlich geschilderten Kampfe in den Tartarus,[1136] wo

ihnen, wie der alte Berichterstatter sagt, „verschiedenartige Loose zufielen", wie denn Atlas z. B. seit dieser Zeit das Himmelsgewölbe tragen muss:

> „Atlas trägt aus zwingender Noth das Gewölbe des Himmels
> „Fern an den Gränzen der Erde."

Dies ist also der in der populären griechischen Mythologie ebenso vorkommende zweite Titanenkrieg gegen den Zeus, während der erste: der vereinigte Kampf der Titanen und Giganten unter Kronos gegen den Uranos stattgefunden hatte. Nähere Einzelheiten haben sich in den Fragmenten nicht erhalten.

Auch die Theilnehmer an diesem Titanenkriege mussten, nach den alten Berichten, zur Strafe ihres Frevels, irdische Leiber annehmen. Aus ihrer Asche, so sagt ein Berichterstatter, entstanden die Menschen,[1136] die deswegen, weil sie als Titanen das Fleisch des Dionysos gekostet haben, Dionysische heissen, d. i. seiner strafenden Vergeltung in der Unterwelt unterworfen sind, wie die Verstorbenen, weil sie unter der Herrschaft der unterirdischen Demeter standen, auch Demetrische hiessen (*Δημήτριοι*, Cerriti). Es ist wohl kein Grund vorhanden, an dem orphischen Ursprung dieser Ansicht zu zweifeln, da sie mit der orphischen Lehre von dem Ursprunge des Menschengeschlechtes überhaupt auf's Beste stimmt; und nur das ist offenbar ein Irrthum des Berichterstatters, wenn er das ganze Menschengeschlecht von diesen Titanen, den Mördern des Dionysos, herleitet, da uns ein orphischer Vers das Menschengeschlecht schon gleich nach dem ersten Titanenkriege unter der Herrschaft des Kronos vorhanden zeigt.[1084]

Auf das Geheiss des Vaters sammelte nun Apollo die Ueberreste des Dionysos:

> „Sammle die Glieder des Weins sorgfältig und bringe sie her mir,"

sagt Zeus in einem orphischen Fragmente[1101] zu Apollo

nach der Zerreissung des Dionysos durch die Titanen. Apollo begrub sie dann auf den Parnasos,[1136] d. h. in Delphi, wo Dionysos in Gemeinschaft mit Apollo verehrt wurde und wo die Ueberreste des Dionysos neben der Orakelstätte begraben liegen sollten.[1137] Also auch hier knüpft sich die orphische Darstellung der Sage an griechische Oertlichkeiten an, und folgt offenbar griechischen, und hier insbesondere delphischen Lokal-Mythen. Aus dem übergebliebenen Herzen aber erweckte Zeus den Verstorbenen zu neuem Leben, indem er ihn durch die Semele wieder geboren werden liess, wie dies in einem Proklischen Hymnus an die Athena in höchst verwunderlicher Weise dargestellt wird.[1138] Athena, so ruft der Hymnus die Göttin an,

„Die Du das Herz gerettet, das unzerstückte, des Herrschers
„Bakchos, den einst in den Tiefen des Aethers zertheilt der Titanen
„Hände. Du nahmest es aber und brachtest es seinem Erzeuger,
„Dass nach des Vaters Rathschluss, dem heil'gen, von Semele wieder
„Nach dem Gang der Natur Dionysos würde verjünget."

Die späteren Mythologen[1139] stellen dies so dar, als hätte Zeus das gepulverte Herz des Zagreus der Semele zu trinken gegeben, wodurch sie mit ihrem Sohne Dionysos schwanger geworden. Auf diese höchst befremdliche Weise wird also der Mythus von Dionysos-Zagreus, dem Sohne der Persephone, an den Mythus vom thebanischen Dionysos, den Sohn der Semele angeknüpft, und Beide, der Gott und der Heros, zu Einer Person verschmolzen. Es geschah dies offenbar im Sinne des späteren Volksglaubens, der längst beide Begriffe: den Herrscher der Unterwelt und den eifrigsten Verbreiter seines Dienstes, gleichsam den Gott und seinen Heiligen, mit einander vermengt

hatte, wie dies schon Diodor ganz richtig bemerkt.[1140] Hier spinnt sich nun der gewöhnliche Mythenkreis vom thebanischen Dionysos weiter fort.[1141] Die Hera, welche dem Dionysos durchaus den Untergang geschworen, habe auch jetzt wieder die Geburt des Gottes hintertrieben, indem sie. nach der bekannten Sage, der Semele den Wunsch eingegeben, den Zeus als Donnerer in seiner vollen Majestät zu sehen. Durch die Erfüllung dieses Wunsches vom Schrecken vor vollendeter Schwangerschaft getödtet, habe Zeus die unreife Frucht aus ihrem Schoosse in seine eigene Hüfte eingeschlossen, um so den Gott allen Gegenbemühungen seiner eifersüchtigen Gemahlin zum Trotze, doch endlich noch in's Leben und an's Licht zurückzurufen. Denn nun gebiert auch im orphischen Gedichte[1142] Zeus selbst schliesslich den so hartnäckig verfolgten Gott, wobei ihm die Nymphe Hippa die Dienste einer Hebamme leistete. und den Neugeborenen in einer Wanne, einem Wiegenkorbe (λίκνον, vannus Jacchi) empfing; ihn so, die Wanne mit dem Kinde auf ihren Kopf setzend, nach dem Ida, dem bekannten kretischen Gebirge, trug, und ihn der Hut des Hermes übergab; weshalb denn bei den Umzügen der Trieterien das Tragen einer Wanne mit dem Dionysoskinde eine der wesentlichsten Ceremonien ausmachte, und Dionysos den Beinamen Liknites, das Wiegenkind, Wannenkind, erhielt. So hatte Zeus also nicht ohne sauere Mühe und nach Ueberwindung nicht geringer Schwierigkeiten den Dionysos doch endlich mit siegreicher Beharrlichkeit zur Welt und in Sicherheit gebracht, und es begreift sich daher, wenn das orphische Gedicht in einem erhaltenen Verse sagt, Dionysos werde das

„Allersüsseste Kind des Götterkönigs benamet.“[1143]

In der That, man sieht, dass auch die griechische Theologie ihre alles menschliche Verständniss übersteigenden Geheimnisse und Wunder hatte. Obgleich nicht alle diese Einzelzüge durch die uns noch erhaltenen orphischen Fragmente überliefert werden, da dieselben gerade aus

diesem Theile des Glaubenskreises äusserst spärlich erhalten sind, so setzt doch ein orphischer Vers, der auf diesen wundersamen Mythus Bezug nimmt, denselben auch im orphischen Gedichte zweifellos voraus.[1141] Denn dieser Vers sagt, in jetzt völlig verständlicher Anspielung:

> „So ward wechselnd dem Weine statt **Eines** ein **dreifacher** Ursprung;“

er setzt also ganz denselben Mythenkreis voraus, wie die gewöhnlichen Beinamen des Dionysos: der **Dreimalgeborene** (τριγέννητος)[1142] oder der **Zweimutterige** (Διμήτωρ).[1143] Die von den alten Berichterstattern erwähnten[1144] und in den griechischen Trieterien sowohl, wie in Lokalkulten gefeierten „Auferweckungen und Neubelebungen und Wiedergeburten“ des Dionysos erklären sich also aus diesem Mythenkreise ganz vollständig.

Die Sage muss dann mit der Rückkehr in den Himmel und der Aufnahme unter die grossen Götter geendet haben, da es in einem alten Berichte heisst:[1145] Dionysos, der Semele Sohn, der Erfinder des Weines, sei zwar von den Titanen zerrissen worden, aber nach seinem Tode wieder auferstanden (ἀποθανόντα ἀναστῆναι) und in den Himmel wieder emporgestiegen (εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθέναι). In den orphischen Fragmenten findet sich jedoch nichts hierauf Bezügliches.

Die von Zeus ihm zugedachte Weltherrschaft, welche ihm den Hass und die Verfolgung der älteren Götter zugezogen hatte, erhielt nun Dionysos dennoch, zwar in einer veränderten, aber darum für seinen Verfolger nicht minder empfindlichen Form dadurch, dass er zum Vorsteher des Todtengerichtes in der Unterwelt ernannt, und so das Schicksal des gesammten Menschengeschlechtes in seine Hand gelegt wurde. Das Menschengeschlecht war aber aus den besiegten Theilnehmern der beiden Titanenkriege entstanden, jenen himmlischen Geistern und Dämonen, welche früher vor der Entstehung des Menschengeschlechtes die Erde allein bevölkert hatten, und nun vom Himmel

auf die Erde herniedersteigen mussten, da der ganze Anhang von empörerischen Geistern und Dämonen zu einem Verbannungs- und Büssungs-Aufenthalte auf der Erde verurtheilt worden war. Das irdische Leben eines solchen menschgewordenen Geistes hat nur zum Zweck diese durch den unglücklichen Ausgang jener Götterkämpfe verwirkte Strafe abzubüssen (ob scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa nati sumus, sagt Cicero),[1146] damit er von seiner Schuld befreit und wieder erlöst werde (*δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ἵνα σώζηται*, wie schon Plato[1147] als orphische Lehre überliefert), und geläutert und gereinigt in den Himmel zurückkehre, um an der Gemeinschaft der Götter wieder Theil zu nehmen (*κεκαθαρμένος καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει*, wie ebenfalls Plato[1148] sagt), d. h. nach unserer Ausdrucksweise: die himmlische Seligkeit wieder zu erlangen. Zu diesem Ende mussten die von der Erde Abgeschiedenen in der Unterwelt sich der Prüfung des Todtengerichtes unterwerfen, welches darüber entschied, ob sie durch ihr irdisches Leben den nöthigen Grad der Lauterkeit und Reinheit erlangt hätten, um in den Himmel zu den seligen Göttern und Geistern zurückkehren zu können. Im entgegengesetzten Falle mussten sie die irdischen Verkörperungen als Menschen, oder je nach ihrem sittlichen Zustande selbst als Thiere[1149] so lange wiederholen: der Kreislauf der Seelenwanderungen (*κύκλος τῆς γενέσεως*, der Kreislauf der Wiedergeburt), bis sie den Zustand einer vollkommenen Heiligkeit wieder erlangt hatten, der sie zur Rückkehr in den Himmel (zur *ἀναδρομὴ πρὸς τὸ νοερὸν εἶδος*, zur Rückkehr in die intelligibele, übersinnliche Welt, wie sich die Neuplatoniker ausdrücken) befähigte, und so dem Kreislauf der Wiedergeburt ein Ziel setzte.[1150] Dies sind die bekannten ägyptischen und pythagoreischen Lehren von der Präexistenz der Seele vor ihrem irdischen Leben, von ihrem irdischen Aufenthalte als einem Büssungsstande, von dem Todten-

gericht in der Unterwelt und der dort stattfindenden Bestrafung, von dem Kreislauf der Seelenwanderung und von der endlichen Rückkehr der geläuterten Geister in den Himmel zur ewigen Seligkeit, — wie wir sie schon kennen gelernt haben, aber auch ausdrücklich zugleich als orphisch überliefert erhalten.

Und jetzt erhellt nun die ganze Wichtigkeit und Ausdehnung der dem Dionysos von Zeus ertheilten Machtherrschaft. Denn über die Abgeschiedenen in der Unterwelt und ihr Schicksal nach dem Tode war ihm Macht und Gewalt gegeben (*σὺ δὲ τοῖσιν ἔχεις κράτος*, „über Die hast Du Macht und Gewalt," heisst es in einem orphischen Fragmente von Dionysos),[1154] denn nur die in der Unterwelt herrschenden Gottheiten: Demeter, Persephone (die erlösende Jungfrau, *Κόρη Σώτειρα*) und Dionysos, die desshalb auch die „erlösenden Gottheiten" (*θεοὶ λύσαντες, λύσιοι*) hiessen, nur sie können die Seelen von ihrer Strafe freisprechen. Dies sind aber gerade die drei Gottheiten, welche den in Griechenland angesehensten Sühn- und Weihediensten vorstanden; alle drei mit einander verbunden: Demeter mit Persephone und Dionysos. Mutter Tochter und Sohn, den eleusinischen Mysterien; Dionysos, den über ganz Griechenland verbreiteten trieterischen sowohl als auch den pythagoreischen Orphiken. Niemand kann das Schicksal der Seelen ändern, sagt ein orphisches Fragment,[1152]

„Niemand vermag es zu ändern, als nur die erlösenden Götter,
„Denen auch Zeus auftrug in Wandrungen buntesten Wechsels
„Und im Kreislauf der Noth umherzutreiben die Seelen."

Nur sie können die Seelen vom

„Kreislauf wieder entbinden und Ausspann gönnen vom Elend." [1153]

Und wenn auch die älteren Griechen die Seelen-

wanderungslehre selber nicht kannten, die erst durch Pherekydes und Pythagoras nach Griechenland verpflanzt wurde, so hatten doch auch bei ihnen die sämmtlichen Weihedienste der unterirdischen Gottheiten, wie z. B. derjenige der Demeter und der Persephone in Eleusis, insbesondere aber die durch ganz Griechenland gefeierten trieterischen Dionysien, die sogenannten Orphika, keinen anderen Zweck, als nur die endliche Erlösung von den Strafen der Unterwelt. Dass dagegen dieser ganze Ideenkreis mit seinen Beziehungen auf die Seelenwanderungslehre in vollem Umfange von dem in der pythagoreischen Schule eingeführten orphischen Weihedienste gilt, versteht sich von selbst; da wir die Seelenwanderungslehre von Pythagoras öffentlich vorgetragen sahen, und sie daher zu denjenigen Lehren der Schule gehört, welche am frühesten und in den weitesten Kreisen bekannt wurden.

Die hohe Verehrung, die dem Dionysos als dem Vorsteher des Todtengerichtes zu Theil wurde, begreift sich also jetzt vollkommen, denn unter den „erlösenden Gottheiten" war Er die hauptsächlichste und erste.

Dir, heisst es in einem orphischen Fragmente von Dionysos:[1154]

„Dir wird das Menschengeschlecht vollkommene Festhekatomben
„Weihen durch alle Zeiten in wiederkehrenden Jahren;
„Und Sühnfeier begehn, von der Ahnen Frevel Erlösung
„Suchend. Und über Die hast Du Macht; Du wirst sie, wenn Du es
„Willst, aus drückender Pein und unendlichem Jammer erlösen."

So begreifen sich nun auch die auf den ersten Anblick so befremdenden Beinamen des Dionysos: unser Herr (ὁ δεσπότης ἡμῶν),[1155] der Erlöser (ὁ λυσεύς,[1154] λύσιος,[1156]

gar sehr verschieden vom gewöhnlichen: Bakchus, du Sorgenbrecher!); der Heiland, der Erretter (ὁ σωτήρ):

„Erretter Bakchos aus bestand'ner Noth und Pein"

nennt den Dionysos ein alexandrinischer Dichter der ptolemäischen Zeit.[1157]

Die ächt ägyptische Vorstellung von den aus dem Banne des Schicksals-Verhängnisses erlösenden Göttern, die ganze ägyptische Erlösungslehre finden wir also auch im orphischen Gedichte wieder; Dionysos mit Demeter und Persephone haben ganz dasselbe Amt, wie Osiris, Netpe und Isis, und ihre Weihedienste, die Trieterien und Eleusinien, entsprechen ganz den Weihediensten der Osiriden in Aegypten.

Mit dieser Lehre von dem Todtenrichter-Amte des Dionysos war naturgemäss zugleich eine Darstellung der Unterwelt und des ganzen auf das Leben nach dem Tode bezüglichen Ideenkreises verbunden, und den ausdrücklichen Nachrichten der Alten zu Folge muss diese Schilderung im orphischen Gedichte sogar ausführlich gewesen seyn,[1158] obgleich die aus diesem Theil des Gedichtes erhaltenen Fragmente äusserst kärglich sind. In den überlieferten Nachrichten werden fast alle aus dem ägyptischen Glaubenskreise bekannten Oertlichkeiten der Unterwelt auch als im orphischen Gedichte vorkommend erwähnt: die vier Höllenflüsse,[1159] der stygische Sumpf, der acherusische See mit Charon,[1160] die Seelen-Wiese u. s. w. wie man sie noch heute in den Federzeichnungen des Todtenbuches dargestellt sieht. Alle diese Vorstellungen wurden aber nicht erst mit der Seelenwanderungslehre durch das orphische Gedicht, d. h. durch Pythagoras nach Aegypten gebracht, sondern machten auch ohne die Seelenwanderungslehre schon längst einen Theil der griechischen Theologie aus, da sie bereits im Homer vorkommen, und gleichzeitig mit den ältesten Weihediensten selbst: den samothrakischen, dionysischen, eleusinischen, durch deren Stifter die Pelasger, Orpheus, Melampus, Eumolpos, aus Aegypten nach

Griechenland übertragen worden waren. Wenn also die ägyptischen Priester nicht bloss die pythagoreische „heilige Sage", eben unser orphisches Gedicht, sammt der darin vorgetragenen Seelenwanderungs-Lehre,[1161] sondern auch diesen gesammten älteren Vorstellungskreis von der Unterwelt, ihren Strafen und Belohnungen, wie er den alten Weihediensten zu Grunde lag, aus Aegypten ableiteten und nach ägyptischen Vorbildern ausgebildet seyn liessen,[1162] so sagten sie Nichts, als die einfache geschichtliche Wahrheit, wie sie nun durch die vorliegenden Untersuchungen dieses Werkes unwiderleglich nachgewiesen ist. Der kurzsichtige Eifer unserer neueren Gelehrten, die, ohne auch nur den mindesten Gegenbeweiss führen zu können, diese von den alten Griechen selbst überlieferten Nachrichten, bloss weil sie ihren beschränkten Vorurtheilen widersprechen, portentosa mendacia nennen, erscheint somit in seiner ganzen, unglaublichen Lächerlichkeit.

Gleich kärglich sind die Fragmente aus der Seelenwanderungslehre, obgleich Einzelnes, was uns erhalten ist, beweisst, dass auch hier die Darstellung sehr ausführlich gewesen seyn muss. So scheinen z. B. ein paar erhaltene Verse den Fall darzustellen, wo dieselben Geister in ähnlichen Leibern und unter ähnlichen Familien-Verhältnissen sich wieder verkörpern:[1163]

„Wo die nämlichen Väter und Söhn' einst in den Gemächern
„Und ehrwürdigen Frauen und sorgsam gehüteten Töchter
„Wieder zusammen leben,"

die Palingenesie im engeren Sinne; eine Vorstellung, die offenbar darauf gegründet ist, dass man oft in den Kindern Gestalt und Gemüthsart der verstorbenen Vorfahren wieder zu erkennen glaubt.

Es ist dagegen durchaus nicht wahrscheinlich, dass in diesem Theile des orphischen Gedichtes auch jene Reihe

von Palingenesien vorgekommen sei, welche, nach einer alten Tradition,[1164] als die von Pythagoras sich selbst beigelegten betrachtet werden; eine Tradition, die sammt jener anderen Nachricht, dass er sich auch die Fähigkeit beigelegt habe, die Harmonie der Sphären zu hören, [1165] auf den Pythagoras in den Augen eines jeden Vernünftigen, wenn beide Nachrichten als Ernst gelten sollten, nur ein höchst bedenkliches Licht werfen könnte; denn um beide Behauptungen aufstellen zu können, musste er entweder Schwärmer oder Betrüger seyn. Diese Nachrichten sind aber um so auffallender, weil sie aus alten und guten Quellen stammen, und in ihrer bisherigen Vereinzelung vollkommen räthselhaft waren und ganz unerklärlich schienen. Weder die eine noch die andere können aber im orphischen Gedichte vorgekommen seyn, da sie beide nirgends als orphisch citirt, sondern von den alten Nachrichten nur dem Pythagoras selbst beigelegt werden. Beide konnten sich auch nicht wohl ohne auffallende Verletzung der poetischen Schicklichkeit in einem so ganz objektiv gehaltenen Gedichte, wie die heilige Sage, eingeschaltet finden, da in ihnen die Persönlichkeit des Pythagoras, wenn auch nicht geradezu durch ausdrückliche Nennung des Namens, doch wenigstens durch die Gesammtbeziehungen des Gedichtes, so unzweifelhaft musste bezeichnet seyn, dass die Alten, wie die überlieferten Nachrichten beweisen, darin einstimmig den Pythagoras erkannten. Es hat also die höchste Wahrscheinlichkeit, dass beide Stellen in einer anderen Schrift vorkamen, welche ebenfalls die Schilderung der Unterwelt zum Gegenstand hatte und den Titel einer „Niederfahrt in die Unterwelt“ (κατάβασις εἰς ᾅδου) führte.[1166] Diese Schrift muss schon frühzeitig bekannt geworden und also nicht ausschliesslich für die Schule, sondern für das grössere Publikum bestimmt gewesen seyn, da die angeblichen Palingenesien des Pythagoras schon dem Klearch und Dikäarch bekannt waren.[1167] Da eine Schilderung von den in der Unterwelt stattfindenden Belohnungen und

Bestrafungen in dieser Schrift enthalten war, so wurde sie von Pythagoras offenbar zu populär-moralischen Zwecken veröffentlicht, und zwar, den überlieferten Andeutungen zu Folge, auf seinem sybaritischen Landsitze bald nach seiner Umsiedlung von Kroton.[1168] Denn ausser einer Darstellung der Strafen, welche Homer und Hesiod für ihre gottlosen Schilderungen von den Göttern erlitten,[1169] — ein Beweis mehr für die Opposition, welche auch Pythagoras dem populären Glaubenskreise machte, — werden auch noch die Strafen erwähnt,[1169] welche die in verbrecherischem Umgange lebenden Ehemänner in der Unterwelt erführen, eine durch die Umstände wohl nöthig gemachte Wiederholung jenes Themas, mit welchem Pythagoras seine Sittenreform in Kroton begonnen hatte. Diese Schrift war nun allen Andeutungen zu Folge ein Gedicht, und seine dichterische Einkleidung ist es, durch die sich beide Nachrichten einfach und vollständig erklären.

Aus der Zusammenstellung aller Nachrichten ergibt sich nämlich, dass dieses Gedicht als Einleitung mit der poetischen Fiktion begann,[1170] sein Verfasser sei einst jener Aethalides, der Sohn des Hermes zur Zeit der Argonautenfahrt gewesen, welcher sich von Hermes, seinem Vater, als dieser ihm die Gewährung eines Wunsches freigestellt hatte — nur den ausgenommen: nicht zu sterben, — die Gabe eines unzerstörbaren Gedächtnisses erbeten habe, damit er nicht gleich anderen Menschen mit jeder neuen Geburt das Bewusstsein von den vergangenen Zuständen seiner verschiedenen irdischen Verkörperungen verlöre, sondern sowohl lebend, wie abgeschieden, und in jeder Form seiner Verkörperung, die Erinnerung an Alles behielte, was ihm widerführe. So sei er denn nach und nach Aethalides und Euphorbos und der wegen seines Wieder-Erwachens vom Tode berühmte Milesier Hermotimos, darauf ein nicht weiter bekannter delischer Fischer Pyrrhos und zuletzt der Verfasser dieses Gedichtes, Pythagoras geworden, und erinnere sich nun aller seiner Menschwerdungen und ihrer

Erlebnisse bis zur Gegenwart, d. h. bis zur Zeit der Abfassung seines Gedichtes.

Man sieht, Pythagoras knüpft an zu seiner Zeit wohlbekannte und allverbreitete Sagen an. Die Sage von des Aethalides Fähigkeit, abwechselnd auf Erden und in der Unterwelt sich aufzuhalten, als einer Gabe des Hermes, findet sich schon bei Pherekydes von Leros dem Sagenschreiber.[1171] Die Geschichte von dem Milesier Hermotimos und seinem Wiederaufwachen vom Tode hatte im Alterthum grosses Aufsehen gemacht und war allbekannt;[1172] er war es, der das von Menelaos im Branchiden-Tempel aufgehangene Schild des Euphorbus erkannt haben wollte,[1173] und so hatte also Pythagoras in diesen beiden Sagen allen nöthigen Stoff zu seiner Fiktion, bei welcher er nur ein paar beliebige Namen einzufügen brauchte, um die allzuweit scheinenden Zeitabstände auszufüllen.

Der Zweck dieser poetischen Fiktion ist aber auf der Stelle von selber klar; man sieht, dass der Dichter durch sie erklären will, wie er zur Kenntniss der Seelenwanderung und der verschiedenen menschlichen Wiedergeburten gekommen sei. Sie war zugleich nöthig, um in der poetischen Form selbsterlebter und mit-angesehener Ereignisse unterweltliche Scenen in Betreff längst verstorbener geschichtlicher Persönlichkeiten schildern zu können, wie z. B. die Bestrafung Homers und Hesiods; die, da ja Pythagoras keine Ewigkeit der Höllenstrafen annahm, längst beendigt seyn und neuen Verkörperungen Platz gemacht haben musste. Diese Fiktion allein wäre aber nicht hinreichend gewesen, um als Augenzeuge unterweltliche Vorgänge aus der Gegenwart zu schildern; denn wie sollte der Dichter, als gegenwärtig auf der Erde lebend wissen, was jetzt in der Unterwelt sich zutrage? Er fügte also, einer anderen Nachricht zu Folge,[1174] hinzu, dass er, offenbar in der Eigenschaft als Verkörperung jenes von Hermes begünstigten Aethalides, eines Tages verzückt worden sei, d. h. dass seine Seele seinen Leib verlassen habe und

in die himmlischen Regionen aufgestiegen sei, wo sie die Harmonie der Sphären gehört. Und von da sei sie von Hermes in die Unterwelt getragen worden, — denn so muss die Nachricht nothwendig ergänzt werden, um eine Erklärung zu geben, wie der Dichter bei lebendigem Leibe in die Unterwelt kommen konnte. Damit war dann die poetische Möglichkeit gegeben, auch unterweltliche Scenen aus der nächsten Gegenwart zu schildern. Auf diese Weise motivirt, konnten nun Scenen aller Art, sowohl aus der entferntesten Vergangenheit, wie die Bestrafungen Homers und Hesiods, als auch der unmittelbaren Gegenwart, wie die der untreuen krotoniatischen Ehemänner, mit gleicher Berechtigung geschildert werden. Erst der Unverstand der späteren Zeit, besonders als man das pythagoreische Gedicht nicht mehr vor Augen hatte, konnte diese Fiktionen als ernsthaft gemeinte Behauptungen auffassen, und entweder in dem Sinne platter Bewunderung als Zeichen eines übernatürlichen Wesens anstaunen, oder als Windbeutelei und Betrug brandmarken;[1173] wie denn schon einer der Alten den Pythagoreern den Vorwurf machte, sie seien alles Abergläubische und Unsinnige nicht allein zu glauben bereit, sondern hätten auch nicht Weniges der Art selbst erlogen.[1174] Jedenfalls aber leuchtet es von selber ein, dass in einem dogmatischen Gedichte, wie die heilige Sage, derartige Fiktionen, wie die Bestrafung Homers und Hesiods, und der krotoniatischen Ehemänner, in keiner Weise vorkommen konnten.

Durchaus wesentlich aber war die Schilderung des Endzieles aller dieser unterweltlichen und irdischen Mühsal: des endlichen Glückes aus dem Kreislaufe der Seelenwandrungen befreit zu werden, und durch die Rückkehr in den Himmel am seligen Leben der Götter wieder Theil zu nehmen; eine Schilderung der ewigen Seligkeit, wie wir sagen würden, musste nothwendig diesen Abschnitt der Glaubenslehre beschliessen. Dies ist denn daher auch im orphischen Gedichte der Fall. Da die Weihedienste der

unterirdischen Gottheiten: der Demeter und der Kora, insbesondere aber die des Dionysos, die Orphika, den Zweck hatten durch ihre Sühnungen und Weihungen den Eingeweihten die künftige Seligkeit zu sichern, und die zur Erlösung aus der Seelenwanderung nöthige Heiligung und Läuterung der Seelen ja auch der ausschliessliche Zweck der in der pythagoreischen Schule eingeführten Orphika, ja der gesammten pythagoreischen Erziehung war, — so musste diese künftige Seligkeit wesentlich als ein Erbtheil der Eingeweihten betrachtet werden; und es war daher natürlich, dass auch die pythagoreischen Orphika, die ja, wie wir gesehen haben, ganz kirchlichen Charakter hatten, eben so gut wie jede andere Kirche ihren Theilnehmern die künftige Seligkeit verhiessen. Den überlieferten Nachrichten zu Folge[1175] gab denn daher auch das orphische Gedicht eine solche Schilderung von der künftigen Glückseligkeit der Eingeweihten, während es das Loos der übrigen Sterblichen traurig genug darstellte; jene geniessen in Gesellschaft der Götter eines ewigen Freudenrausches, diese dagegen liegen im Sündenschmutz und Schlamme elendiglich begraben (κείσεται ἐν βορβόρῳ). Plato macht sich in seiner Republik über diese, wie es scheint, mit etwas grellen Farben ausgemalte Schilderung nach seiner Weise lustig; obgleich ohne eigentliche Berechtigung, da er in derselben Republik bei seiner eignen weitläufigen Schilderung der Unterwelt mindestens eben so absonderliche Sachen vorbringt. Nichts desto weniger legt er im Phädon[1176] diese orphische Vorstellungsweise dem sich zum Tode vorbereitenden Sokrates in den Mund, und lässt ihn sehr entfernt von allem Spotte sagen: „Und so laufen auch „die, welche uns die Weihen eingerichtet haben, nicht „Gefahr, als einfältig zu erscheinen, wenn sie uns, dem „Wesen nach schon vor Alters, angedeutet haben, dass „wer ungeheiligt und ungeweiht in die Unterwelt kommt, „dort im Schlamme liegen, dass aber, wer geläutert und „geweiht dort hin kommt, mit den Göttern zusammen leben

„werde. Denn es sind, sagen sie, „viel der Nartheken-„träger, doch wenig geweihete Bakchen", d. h. viel der „Berufenen, doch wenige der Auserwählten." Wozu denn die Erklärer ausdrücklich bemerken: Plato spiele hier durchgängig auf das orphische Gedicht an.

So ist nun das Gedicht seinem natürlichen Abschlusse genaht, denn es umfasst jetzt alle wesentlichen Theile eines Glaubenskreises; „es breitet, um mit Göthe's Worten zu „reden, den ganzen Kreis der Schöpfung aus, und wandelt „mit bedächt'ger Schnelle vom Himmel durch die Welt zur „Hölle." In der Form eines Welt-Epos, die, wie wir schon im ersten Theile sahen, allen alten Glaubenskreisen gemein ist, schildert es den ganzen Welt-Verlauf unter sechs aufeinander folgenden Götterdynastien [1177] vom Ur-Anfang an bis auf die Gegenwart.

Die erste dieser Götterdynastien ist die der viereinigen Urgottheit: der „Vierfaltigkeit als Eines" (der τετρακτύς als ἕν.) Die Urgottheit macht naturgemäss den Anfang.

Dann folgt die Weltschöpfung und die Herrschaft des Phanes und seiner Gemahlin der Nacht über die neugeschaffene Welt:

„Welche zuerst glorreich regierete Erikepäus"

zugleich mit der Nacht, welche als seine Gemahlin

„Führte das würdige Scepter des Erikepäus in Händen."

Auf Erikepäus folgte Uranos,

„Der nach der Mutter Nacht zuerst die Götter beherrschte."

Dann folgte Kronos:

„Kronos waltete dann zuerst der irdischen Menschen."

Dann folgte Zeus:

„Drauf dem Kronos entstammte Gott Zeus, der allwaltende Herrscher.

„Um als Fünfter zu seyn unsterblicher König
der Götter."

Ihm endlich folgte Dionysos, der als Beherrscher der Todten mit Zeus die Weltherrschaft theilt; und hier bei dieser sechsten Götter-Generation hält das Gedicht an:

„Aber beim sechsten Geschlecht ruht nun der Putz
des Gesanges,"

weil hier die eigentliche Sagengeschichte, gleichsam das Mährchenhafte des Gedichtes zu Ende ist; denn das ist es ja doch wohl, was als der Schmuck, der Aufputz des Gesanges, seine ausserwesentlichen Flittern betrachtet wird; ganz ähnlich wie Parmenides religiöse Ansichten, die er nicht theilt, aber in seinem Gedichte doch als allgemein verbreitete Meinungen vorträgt, „trügerischen Schmuck der Rede" nennt:

— — — — „Nun lerne der Sterblichen Meinung
„Kennen, den trügrischen Schmuck von meinen Worten vernehmend."[1178]

Hiermit verlässt nun das Gedicht den bisher behandelten Sagenstoff und nimmt noch einmal einen letzten Aufschwung, indem es zu demselben Gegenstande sich erhebt, mit dem es begann: zum Gottesbegriff; und zwar zunächst in Bezug zur jetzigen Weltregierung und ihrer künftigen Stätigkeit und Unveränderlichkeit. Da nach der bisherigen Darstellung alle vorausgegangenen Weltregierungen nach heftigen Kämpfen mit dem Sturze der älteren Götterdynastien endigten, auch Zeus selbst sich eines Angriffs der Titanen hatte erwehren müssen und seinem Lieblingssohne Dionysos nur mit Mühe Herrschaft und Leben gerettet hatte, so lag für das religiöse Gefühl die Frage nah, wie es denn nun mit der jetzigen Götterdynastie des Zeus und der Kroniden stehe und ob ihr nicht doch noch in Zukunft eine ähnliche Umwälzung und ein ähnlicher Sturz drohe. Diese Frage beantwortet das Gedicht nun dahin, dass die Herrschaft des Zeus eine unerschütterliche: machtvolle und unsterbliche (κρατερόφρων

und *ἀθάνατος*) sei; denn wenn Zeus im Vorhergehenden „unsterblicher König der Götter“ heisst, so kann dies nur auf die Unsterblichkeit, die ewige Dauer seines Königthums sich beziehen, da ja Zeus selbst und an sich nicht unsterblicher ist, als alle anderen Götter auch. Diese Unerschütterlichkeit seiner Herrschaft, also die Stätigkeit der jetzt vorhandenen Weltordnung erlangt Zeus dadurch, dass er sich mit der höchsten Urgottheit, welche die gesammte Weltkugel in ihrem Schoosse trägt, gänzlich vereinerleit, und also auch gleich dieser die gesammte Weltkugel in sich aufnimmt und in seinem Schoosse trägt. Er nimmt somit ganz die Stelle der Urgottheit ein und erlangt dadurch auch deren unbeschränkte Macht über die gesammte Weltkugel; aus einem erzeugten und entstandenen endlichen Geiste, einem Theile der entstandenen und geschaffenen Welt wird er zur unentstandenen und ewigen Urgottheit selbst. Da nun die Identität eines Entstandenen, räumlich und zeitlich Endlichen mit dem Unentstandenen, räumlich und zeitlich Unendlichen an sich ein Ungedanke, ein logisch Unvereinbarliches, ein Ding der Unmöglichkeit ist, so rührt diese Vorstellung selbstverständlich auch nicht aus der Betrachtung der Realität her, sie ist kein aus der Natur der Dinge hervorgegangener Gedanke, sondern ganz einfach nur eine poetisch-spekulative Fiktion zur Einkleidung des philosophisch-religiösen Bedürfnisses, sich von dem rohen Begriffe des Götterkönigs der Volkssage zu dem würdigeren und während der alten Weltanschauung einzig möglichen Begriffe einer übersinnlichen und überweltlichen, unentstandenen und ewigen Gottheit zu erheben. Denn die Vorstellung von einem alles Endliche nach allen Seiten der gränzenlosen Ausdehnung hin unermesslich überragenden Unendlichen, von einer die Weltkugel in sich einschliessenden und in ihrem Schoosse tragenden, rings um die Weltkugel den unendlichen Raum mit ihrer Wesenheit erfüllenden Urgottheit war während der ganzen Dauer der

alten Weltanschauung im Alterthume, durch das Mittelalter hindurch bis in die letzten Jahrhunderte der höchste Begriff, zu welchem die philosophisch-religiöse Spekulation sich erheben konnte. Zu diesem höchsten spekulativen Gottesbegriffe wird also im orphischen Gedichte der populäre Zeusbegriff emporgehoben, und es wird somit hier auf philosophisch-spekulativem Wege ein Denkprocess versucht, der sich auch in andern religiösen Ideenkreisen bis auf unsere Tage in verschiedenen Formen wiederholt hat, der nämlich, dass ein aus der Sagengeschichte hervorgegangenes ursprünglich ganz menschlich gedachtes Wesen nach und nach in der Vorstellung immer höher steigt, bis es endlich mit der Gottheit selbst, dem unentstandenen und ewigen Unendlichen ganz und gar verschmilzt.

Diese höchst überraschende Wendung in der Ausbildung des Zeusbegriffes durch unser Gedicht, diese Verklärung und wahrhafte Apotheose des Zeus, wird nun nicht bloss durch die alten Berichterstatter überliefert, — deren Exegese, wie gewöhnlich, so auch in diesem Theile des Ideenkreises gänzlich verfehlt ist, und wenn sie uns allein zugekommen wäre, uns die richtige Auffassung und ein wirkliches Verständniss ganz unmöglich gemacht hätte,—sondern glücklicher Weise sind uns noch aus diesem Theile des Gedichtes hinreichend zahlreiche und ausgedehnte Bruchstücke erhalten, um wenigstens die Hauptumrisse des Ideenganges und die Schilderung des Zeus als Urgottheit mit des Pythagoras eigenen Worten geben zu können, und so diese überraschende Gedanken-Wendung gegen allen Zweifel zu sichern. Denn ohne die erhaltenen eigenen Worte des Gedichtes würde man immer noch im Zweifel bleiben, ob mit dieser Schilderung der Urgottheit, die ja, wie wir gesehen haben, in Ermangelung einer anderen Bezeichnung auch Zeus genannt wird, wirklich Zeus, der Sohn des Kronos, das Haupt der herrschenden Götterdynastie, die höchste Gottheit des populären Glaubenskreises gemeint sei. Nun aber stellt sich aus den erhaltenen Fragmenten

die Absicht: den Zeus des populären Ideenkreises mit dem philosophisch-spekulativen Begriffe der Urgottheit geradezu zu identificiren, mit ganz unumstösslicher Bestimmtheit und mit vollkommenster Deutlichkeit heraus, und in den darauf folgenden Versen, — nach denen Zeus geradezu Urgottheit und Weltseele ist, und die Weltkugel sein riesiger Leib, den er belebt und beseelt, so dass Niemand auch nur die entfernteste Aehnlichkeit zwischen diesem Zeus und dem ganz menschenähnlich gedachten der griechischen Sagengeschichte auffinden würde, — in denselben Versen wird nichts desto weniger dieses so grossartig geschilderte göttliche Wesen ausdrücklich Kronion, Kronide, genannt. Es kann also über die absichtlich bezweckte Identificirung beider so ganz verschiedener Begriffe auch nicht der mindeste Zweifel übrig bleiben. Andere unbestimmtere und auf den ersten Anblick räthselhaftere Bezeichnungsweisen erklären sich dann durch diese Identificirung vollständig; wie wenn es z. B. gleich im Anfange dieser Stelle heisst: Zeus sei der Erste und der Letzte, da Zeus einerseits als Urgottheit, und andrer Seits als Kronide, der letzte der Götterdynasten, allerdings diese beiden Stellen zugleich einnimmt. Und dieser Sprachgebrauch, der den Namen des höchsten Gottes im populären Ideenkreise auf den spekulativen Begriff der Urgottheit überträgt, ist es denn offenbar auch, der bei Pythagoras zwischen beiden so verschiedenartigen Begriffen die Brücke zur Identificirung schlug.

Dass aber diese Apotheose des Zeusbegriffes den Schlussstein des ganzen dogmatischen Theiles bildete, dass er auf diese Weise mit derselben Gedankenreihe schliesst, mit der er begann, so dass dieser geläuterte und gereinigte Gottesbegriff als das Hauptresultat des Ganzen auf's Schärfste hervortritt, dies beweisst offenbar, dass dieser Gottesbegriff der Grundgedanke des Dichters, der Ausdruck seiner persönlichen Ueberzeugung ist, die er, nach der bewiesenen gewissenhaften Treue in Ueberlieferung des ganzen zu seiner Zeit vorhandenen Glaubens-

kreises, des ganzen traditionellen Stoffes und Wustes, hervorzuheben ein doppeltes Interesse haben mochte. Zugleich aber bildet dieser Gottesbegriff den Uebergang zu dem noch folgenden Theile des Gedichtes, zur Darstellung seiner Sittenlehren, der Diatheken, welche Pythagoras, wie alle grossen Sittenlehrer, ebenfalls wieder an den Gottesbegriff anknüpft, und zwar an denselben, mit dem er die Dogmatik seines Gedichtes schliesst, und den er nun in kurzen und scharfen Zügen vorwiegend von der sittlich metaphysischen Seite ausführt. Hier ist Pythagoras ganz Er selbst, und man fühlt sich von dem Odem eines menschlich edelen, wahrhaft wohlthuenden Gedankenkreises angeweht. Dass aber diese beiden Theile des Ideenkreises eng mit einander verbunden waren, erhellt auch daraus, dass die Anfangs-Verse des Schlusses:

> „Zeus war Erster, und Zeus ist Letzter, der Blitzebeherrscher,
> „Zeus ist Haupt, Zeus Mitte, aus Zeus ist Alles entstanden",

und die Anfangsverse der Diatheken:

> „Ich will jetzt
> „Zu den Geweiheten reden, Profanen schliesset die Thüren",

bei den Alten am frühesten und allgemeinsten citirt werden, ja fast sprüchwörtlich geworden sind, wie es gewöhnlich mit den lesbaren Anfängen und Enden sonst unlesbarer Schriften zu geschehen pflegt. Die aufrollende Hand und das durchlaufende Auge, von dem fremdartigen Inhalte abgeschreckt, dringen nicht tief in das Innere des Buches ein, sondern bleiben am Anfange und Ende haften, so dass auf die Lektüre beider das ganze Studium des Buches und die Bekanntschaft mit ihm beschränkt bleibt.

Die erhaltenen orphischen Fragmente, welche diesen überraschenden Gottesbegriff noch ziemlich vollständig enthalten, aus den verschiedenen Berichterstattern zusammen-

gestellt, und gegenseitig so viel als möglich ergänzt, lauten nun wie folgt:

Zeus, offenbar veranlasst durch den letzten Angriff der Titanen, von dem seine Herrschaft heftig bedroht worden war, befragt die Nacht, welche ihn erzogen hatte:

„Heilige Nacht, o Mutter, du höchste der Göttinnen, wie, sag',
„Wie doch mach ich festdauernd die Herrschaft über die Götter?[1179]
„Wie soll als Eins mir das All, und gesondert doch Jedes bestehen?[1180]

Man muss gestehen, dass diese letztere Frage, das Grund-Problem der All-Einheits-Lehre, in dem Munde des Zeus hier an diesem Orte überraschend genug lautet. Darauf antwortet die Nacht:[1180]

„Rings mit unendlichem Aether (dem Urgeiste) umfasse das Weltall, und nimm den
„Himmel in seine Mitte; in ihn die gewaltige Erde,
„Samt dem Meer und den Wundern all, die der Himmel umschliesset, (Sonne und Mond und die Planeten mit ihren Firmamenten)
„So umspannst Du das All mit unauflöslichem Bande
„Und aus Aether gefügt (geistiger Natur) ist Dir die goldene Kette".

Dies thut nun Zeus, er umspannt ringsum die Weltkugel, d. h. er wird zur Urgottheit selbst, welche die Weltkugel in ihrem Schoosse trägt, und nimmt so das Weltall mit sammt dem dasselbe erfüllenden Schöpfergeiste, dem Erikapäus, ganz in sich auf:[1181]

„Als er des Phanes Kraft, des Erstgebornen, verschlungen,
„Und jetzt den Bau der Welt in seinem geräumigen Schooss trug,
„Mischten mit seinen Gliedern des Gottes Gewalt sich und Stärke.

„So nun befand sich im Innern des Zeus, mit dem sämmtlichen All, des
„Ausgebreiteten Aethers und Himmels glänzende Höh', der
„Oed aufrauschenden See und der grünenden Erde Gebreiten,
„Auch des Okeanos Fluth, und der Unterwelt äusserste Tiefen,
„Flüsse sowohl, als das tosende Meer, und das Andere Alles,
„All die unsterblichen Götter, und Göttinnen alle, die sel'gen,
„Was da entstanden schon war, und was da entstehen noch sollte,
„All das war nun im Schoosse des Zeus zusammen vereinigt."

So war nun Zeus Alles in Allem: die höchste das All beseelende und regierende Urgottheit; und die Weltkugel war sein riesiger Leib:[1181]

„Zeus war Erster, und Zeus ist Letzter, der Blitzebeherrscher,
„Zeus ist Haupt, Zeus Mitte, aus Zeus ist Alles entstanden,
„Zeus war der zeugende Mann und der ewige Zeus auch die Jungfrau (er vereinigt in sich alle schöpferischen Kräfte),
„Zeus ist die Feste der Erd' und des sternenbesäeten Himmels.
„Zeus ist der Odem des Alls und der Strom nie rastender Wärme.
„Zeus ist die Wurzel des Meers und Zeus ist Sonnen- und Mond-Ball.
„Zeus ist Herrscher, Zeus selbst der Ur-Erzeuger des Weltalls.
„Eine Kraft ist. Ein Geist, des Weltalls gewaltiger Urgrund,

„Und **Ein göttlicher Leib**, in dem dies Alles herumkreist:
„Feuer und Wasser und Erde und Aether, Nachtdunkel und Tagslicht,
„Einsicht auch, der erste Erzeuger, die freudige Liebe (Phanes),
„Denn dies Alles ja liegt in des Zeus geräumigem Weltleib.
„Als dess Haupt ist zu sehn, und als sein herrliches Antliz
„Glanzvoll schimmernd der Himmel, und in unsäglicher Schöne
„Schweben als goldene Locken ringsum die funkelnden Sterne.
„Goldene Hörner bilden, je eins auf jeglicher Seite (nach dem Bilde des Zeus Ammon mit Widderhörnern)
„Aufgang und Untergang, die Pforten der himmlischen Götter (der auf- und untergehenden Gestirne und Himmelskörper).
„Augen sind Sonn' und Mond, einander entgegen sich stehend;
„Geist untrüglich und hehr ist der unvergängliche Aether,
„Durch den Alles er höret und wahrnimmt. Denn es ist keine
„Rede, es ist kein Ton, kein Geräusch, kein Gerücht selbst,
„Welches den Ohren entginge des Zeus, des gewalt'gen Kroniden.
„Solch' ein unsterbliches Haupt und solch' ein Denken nun hat er.
„Ein gleich glänzender Rumpf auch, ein unermesslicher, ward ihm,
„Unzerstörbar riesig, mit riesig gewaltigen Gliedern:
„Schultern des Gottes und Brust und geräumiger Rücken, das ist die

„Weithinreichende Luft, und mit Fittigen ist er beflügelt,
„So dass allüberall er schwebt. Sein heiliger Schooss ist
„Ihm Allmutter die Erd' und der Berg' hochragende Gipfel,
„Mitten als Gürtel umfasst von der Fluth des rauschenden Meeres.
„Unterste Fusssohl' ist ihm des Tartarus modriger Abgrund
„Sammt den Wurzeln der Erd' und der Unterwelt äussersten Gränzen.
„In sich barg er das Alles, um wiederum dann aus dem Busen
„Wunder auf Wunder wirkend, an's fröhliche Licht es zu fördern.

Die in ihrer Art einzige Beschreibung selbst bedarf keines weiteren Kommentars, und nur für ihre Würdigung im Ganzen ist vielleicht zu bemerken, dass gerade ihre Unbildlichkeit, d. h. die Unmöglichkeit, die einzelnen Theile dieses riesigen Weltleibes zu einer wirklich menschlichen Gestalt zu vereinigen, — was, wenn ein solches Bild bezweckt wäre, ein ästhetischer Mangel seyn würde, — in spekulativ-philosophischer Beziehung ein Vorzug ist, da durch das Bild des kugelförmigen Weltalles die gewöhnliche menschenähnlich gedachte Vorstellung von der Gottheit gerade zerstört werden soll. Wenn man daher von dieser angeblichen Aehnlichkeit der Weltkugel, als des Leibes der Gottheit, mit der menschlichen Gestalt ausgehend, zwischen dem Bau der Welt, der grossen Welt, dem Makrokosmus, und dem des Menschen, dieser kleinen Welt, dem Mikrokosmus, allerlei Analogien aufstellte, welche insbesondere dem astrologisch-medicinischen Aberglauben dienen sollten, — die Aderlass-Männchen auf unsern alten Volkskalendern waren noch ein Ueberrest dieses Aberglaubens, — so ist

dies, wie so vieles Andere, was sich an des Pythagoras Fersen angeheftet hat, ein Auswuchs späterer Schwachköpfigkeit, den, wie man sieht, Pythagoras selbst nicht verschuldet.

Indem auf diese Weise Zeus mit der Urgottheit vereinerleit, und seine Herrschaft für unsterblich, d. h. für ewig erklärt wird, scheint zugleich der jetzige Zustand des Weltalls für gleich ewig erklärt zu werden, da ja die Weltkugel als der Leib des Zeus betrachtet wird, und mit ihm aufs Engste verbunden ist. Dies schlösse also die Vorstellung in sich, dass die Welt, wenn gleich entstanden, dennoch ewig fortdauere, wie dies die Lehre des Plato ist, und wie sie in den späteren hermetischen Schriften auch als ägyptische Lehre vorkommt. Demungeachtet wird uns berichtet, dass Orpheus, d. h. das orphische Gedicht, der Welt eine bestimmte Dauer beigelegt habe; das grosse Weltjahr, dessen Winter, d. h. nach der alt ägyptischen an den Wasserstand des Niles gebundenen Jahresform: dessen Beginn die allgemeine Erd-Ueberschwemmung, die Sündfluth (der κατακλυσμός), und dessen Sommer, d. h. dessen Ende, die allgemeine Welt-Gluth, die Welt-Verbrennung (die ἐκπύρωσις) sei.[1183] Nach dieser Welt-Dauer würde dann das Urdunkel, die Urgottheit, wieder die Uebermacht haben, d. h. offenbar die Welt würde in die Urgottheit wieder aufgelöst werden.[1184] Diese Lehre würde mit der ewigen Herrschaft des Zeus auch nicht gerade im Widerspruch stehen, denn da ja Zeus mit der Urgottheit einerlei ist, so würde seine Herrschaft mit oder ohne Welt gleich ewig seyn. Eine solche Wiederauflösung der Welt in die Gottheit wäre dann in vollkommner Uebereinstimmung mit den ähnlichen Vorstellungen der vorhergehenden jonischen Denker und insbesondere des Anaximander, was natürlich sehr zu ihren Gunsten spricht. Ein ähnlicher Meinungs-Zwiespalt über die Zukunft des Weltalles stellte sich schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre heraus,

und es ist nichts weniger als unmöglich, sondern sogar höchst naturgemäss und wahrscheinlich, dass auch bei den Aegyptern wie bei jedem andern Kulturvolk verschiedene Schulen mit verschiedenen Lehrmeinungen bestanden. Zu irgend einem bestimmteren Ergebnisse lässt sich bei der Mangelhaftigkeit und Kärglichkeit der überlieferten Nachrichten nicht gelangen.

So endet dieser erste dogmatische Theil der heiligen Sage, und an ihn knüpft sich unmittelbar ihr zweiter, moralischer Theil: der Vortrag der Sittenlehren, der Diatheken, in der Form einer Anrede an den in den orphischen Weihedienst eben aufgenommenen Schüler. Auch bei der Darstellung dieses Theiles können wir uns gleich kurz fassen und lediglich des Pythagoras eigene Worte anführen; dieser wirklich und wahrhaft edle Theil des Gedichts würde durch jede Zuthat nur entstellt werden. Der Leser wird nach dem Vorhergegangenen durchaus nichts Unverständliches vorfinden; und über den Inhalt: die trefflichen, von dem freiesten geistigen Gesichtskreis, dem reinsten Adel der Gesinnung, und der reichsten Welt-Erfahrung zeugenden Gedanken selbst, den Leser belehren zu wollen, hiesse an seinem gesunden Menschen-Verstande und seinem unverdorbenen sittlichen Gefühle zweifeln.

Pythagoras redet also den versammelten Kreis seiner reiferen, in den orphischen Weihedienst schon aufgenommenen Schüler, die Esoteriker, an, und insbesondere den eben durch die letzte feierliche Einweihung in diesen engern Kreis Eintretenden. Zu den Profanen, welche das Recht nicht haben zuzuhören, gehören Alle in den orphischen Dienst nicht Eingeweihten, und insbesondere die jüngeren, noch unreiferen Mitglieder der Schule selbst. Die Scene ist das Homakoïon, der grosse gemeinschaftliche Hörsaal der Schule, durch einen Vorhang in zwei Hälften getheilt, in deren einer, dem Allerheiligsten der Schule, Pythagoras persönlich lehrt, und in welchem jetzt Alle zum engeren

Kreise der Esoteriker Gehörigen versammelt sind. Der Leser erinnert sich der früher beschriebenen Feierlichkeiten des Weihedienstes: des düsteren Nacht- und Sühn-Dienstes mit seinen Todten-Feierlichkeiten, seinem Nachtmahle unter Choralgesang und Spendeopfern, und sodann der darauf folgenden fröhlichen Tages-Feier mit ihren Festzügen in die Tempel der Götter zu solennem Dank-Gottesdienste. Am Morgen dieses zweiten Tages, nach vollendetem Gottesdienste, muss man sich diese Anrede gehalten denken, deren gehobene Stimmung, — sie steigert sich bis zum Gebete, und schliesst mit der Aussicht auf eine selige Unsterblichkeit, — ganz den Charakter einer solchen freudigernsten Feierlichkeit an sich trägt. Pythagoras also spricht:[1184]

„Jünglinge, horcht ehrfürchtig und still auf Alles. Ich will jetzt
„Zu den Geweiheten reden. Profanen schliesset die Thüren,
„Allen zumal. Du Sprössling des leuchtenden Monds und der Musen
„Sohn, Du höre. Denn Wahres verkünd' ich, damit nicht des Busens
„Früher gehegter Wahn dein liebes Leben verblende.
„Trachte nach göttlicher Einsicht vielmehr, sie fass' in das Auge,
„Lenke nach ihr das verständige Herz, und wandel' auf ihrem
„Pfad recht, einzig den Blick auf den Herrscher des Weltalls gerichtet,
„Einer Er, sein selbst Grund. Von dem Einen stammt alles Geschaffne,
„Darin tritt Er hervor; denn Ihn selbst ist der Sterblichen Keiner
„Anzuschauen im Stande, obgleich sie Sämmtliche Er schaut.

„Er ist's, der aus Gutem den Sterblichen Uebles verhänget:
„Schauder erregenden Krieg und beweinenswürdige Trübsal;
„Auch ist kein Anderer ja noch ausser dem grossen Beherrscher.
„Aber Ihn kann ich nicht schau'n; denn in Dunkel ist er gehüllet,
„Und wir Sterblichen haben nur blöde sterbliche Augen,
„Zu schwach Ihn zu erblicken, den Gott der Alles regieret.
„Denn auf das eh'rne Gewölbe des Himmels hat er errichtet
„Seinen goldenen Thron, die Erde liegt ihm zu Füssen,
„Und bis fern zu den Gränzen des Oceans hält er die Rechte
„Allhin ausgestreckt; vor ihr erbeben die hohen
„Berg' und die Ström' und die Tiefen des bläulichen dunkelen Meeres.

„O Du Herrscher des Meers und des Landes, des Aethers und Abgrunds,[1185]
„Der Du den festen Olymp mit deinem Donner erschütterst,
„Du, vor welchem die Geister erschauern, die Götter erzittern,
„Dem die Geschicke gehorchen, so unerweichlich sie sonst sind,
„Ewiger Vater der Mutter Natur, dess Wille sich Alles
„Beugt, der die Winde bewegt, den Himmel mit Wolken verhüllet,
„Dess Blitzstrahlen der Aether sich theilt, — Dein ist der Gestirne

„Ordnung, sie laufen nach Deinen unwandelbaren Geheissen,
„Dein ist der junge Lenz, der von purpurnen Blumen erglänzet,
„Dein ist des Winters Sturm, der Schneegestöber heranführt,
„Dein ist der bakchisch jubelnde Herbst, der Früchte vertheilet.
„Ew'ges unsterbliches Wesen, nennbar Unsterblichen einzig,
„Komm, mit dem mächtigen Schicksal vereint, o erhabenste Gottheit,
„Furchtbar und unbezwinglich und ewig, in Aether gehüllt, und
„Gnad' uns, gepriesene Zahl, die Du Götter und Menschen erzeuget,[1186]
„Heil'ge Vierfaltigkeit du, die der ewig strömenden Schöpfung
„Wurzel enthält und Quell! Denn es gehet die heilige Urzahl (die Vierfaltigkeit, die Urgottheit)
„Aus von der Einheit (des Urgeistes) Tiefen, der unvermischten, bis dass sie
„Kommt zu der heiligen Vier (dem unendlichen Raume), die gebiehrt dann die Mutter des Alls (die Weltkugel), die
„Alles aufnehmende, Alles umgränzende, erstgebor'ne,
„Nie ablenkende, nimmer ermüdende, heilige Zehn, die
„Schlüsselhalt'rin des Alls, die der Urzahl (der Urgottheit) gleichet in Allem.

„Aber du, säume nicht zögernd, du Sterblicher, wechselnd gesinnter,[1187]
„Sondern zur Umkehr lenkend mach' huldvollgeneigt dir die Gottheit.

„Ehre zuerst die unsterblichen Götter, so wie es die Sitte[1188]
„Lehrt; hoch halte den Eid, und dann die erlauchten Heroen.
„Leist' auch die bräuchlichen Pflichten den unterird'schen Dämonen.
„Ehre die Eltern sodann, und die Dir am nächsten verwandt sind,
„Und von den Andern erwähle zum Freund, wer an Tugend hervorragt.
„Werde dem Freund nicht Feind um kleine Fehler, so lang Du
„Irgend nur kannst; wohnt Können und Müssen doch nah bei einander.
„Dies nun halte Du so.

„Zu beherrschen gewöhne Dich aber
„Dieses: vor allem den Bauch, dann den Schlaf und die Wollust, und dann den
„Zorn. Unsittliches sollst Du mit Anderen weder verüben,
„Noch auch allein; denn es ziemt Dir am meisten Scham vor Dir selber.

„Ferner Gerechtigkeit lern' in Werken und Worten zu üben,
„Und bei Nichts Dich im Leben mit Unvernunft zu betragen.
„Sondern erwäge, dass blos der Tod uns Allen gewiss ist,
„Dass man den ird'schen Besitz bald aber gewinnt, bald verlieret.
„Drum, was des Himmels Geschick an Schmerzen den Sterblichen bringet,
„Wenn Du Dein Theil empfängst, so trag' es und murre nicht, sondern

„Suche zu heilen, so viel Du vermagst, und denke. dass dessen
„Doch nicht allzuviel aufbürdet das Schicksal den Guten.

„Vielerlei ist das Gerede, bald gut und bald schlecht. das die Menschen
„Trifft; drum lasse Du's weder Dich jemals erschrecken, noch jemals
„Gar am Handeln verhindern; und saget man Lügen. so trag's mit
„Gleichmuth.

„Was ich Dir aber jetzt sage, das thue vor Allem:
„Niemand mit Wort und mit That bewege Dich je, dass Du Etwas
„Thust oder sagst, was Du selber nicht als das Bessere billigst.
„Vor der That überlege, damit es nichts Thörichtes werde,
„Sondern Du nur vollführst, was nicht nachher Dich gereu'n wird,
„Tröpfe nur sagen und thun, was Unvernunft für einen Mann ist.
„Was Du nicht recht verstehst, unternimm nicht, sondern wo's Noth ist,
„Lass Dich belehren. So wird das Leben Dir heiter und leicht seyn.

„Auch die Gesundheit des Körpers ist werth, dass Du nicht sie missachtest,
„Sondern in Speis' und in Trank und in leiblichen Uebungen halte
„Mass; und das richtige Mass heiss ich was nie Dich erschöpfet.
„Sauberkeit-liebend auch sey, doch fern von Ueppigkeit, Deine

„Lebensweise; vermeide dabei, was Neid Dir erreget.
„Keinen unpassenden Aufwand, wie Der, dem fein'rer Geschmack fehlt!
„Sei aber auch nicht knickrig. Denn Mass ist in Allem das Beste.
„Handle nur so, dass Du selbst nicht Dir schadest, und denke zuvor nach.

„Niemals lasse den Schlaf auf die zarten Augen Dir sinken,
„Eh' von den Werken des Tags dreimal Du jedes gemustert.
„Wo ward gefehlt? Was gethan? Ward keine Pflicht unterlassen?
„So anfangend vom Ersten geh' Alles durch, und wofern Du
„Schlechtes gethan, so erschrick! Wenn aber Gutes, so freu' Dich!
„Dem weih' Müh, dem Sorgfalt und Fleiss, dess pflege mit Liebe!
„Dies ist's, was auf die Fährte der göttlichen Tugend Dich bringt, bei
„Dem, der unserem Geist die Vierfaltigkeit lehrte, den Quell der
„Ewig strömenden Schöpfung! Geh nur getrost an das Werk, und
„Bitte zu End' es zu führen die Götter.

„Wenn dies Du erlangst, so
„Wird der unsterblichen Götter und sterblichen Menschen Verbindung
„Klar Dir, wie sie durch Jedes hindurch geht und Jedes beherrscht; doch
„Klar auch, dass, nach Gebühr, die Natur in Allem sich gleich bleibt,
„So dass Du Nichts Unmögliches hoffst, und von Nichts überrascht wirst;

„Klar, dass die Menschen auch leiden an selbst verschuldeten Uebeln.

„O die Unsel'gen! sie hören und sehn Nichts vom nahegelegnen
„Guten, und auch die Erlösung vom Uebel erkennen nur Wen'ge.
„So verblendet den Sinn die Thorheit ihnen. Vom Wirbel
„Lassen sie unvermerkt sich in Leid fortreissen, weil nicht sie
„Ahnen, dass schlimmes Gefolge, das schadende Unheil, sich ihnen
„Anhängt, das man nicht locken, nein fliehn muss, indem man ihm ausweicht.
„Vater Zeus, o wie vielfachem Weh enthübest Du Alle,
„Wenn Du nur Jeglichem zeigtest, was für ein Dämon ihm nachfolgt.

„Aber nur Muth, da göttlichen Stammes die Sterblichen sind, und
„Ihre geweihte Natur sie, bevorzugt, Jegliches selbst lehrt!
„Ward Dir dies nicht versagt, so erlangst Du auch, wie ich ermahne,
„Dass Du die Seele Dir heilend von diesen Leiden errettest.
„Meide die Anfänge nur, von dem was ich sagte, zur Läutrung
„Und zur Erlösung des Geist's streng-prüfend; erwäge nur Jedes,
„Und erwähl' die Vernunft zum höchsten und obersten Lenker.

„Wenn Du den Leib dann verlassend zum freien Aether emporsteigst,

„Wirst Du unsterblich seyn, ein seliger Gott, und
kein Mensch mehr.“

Hiermit endete dieser zweite moralische Theil der heiligen Sage, den wir wohl auch nur in seinen Hauptumrissen besitzen, wenn er gleich offenbar weniger lückenhaft erhalten ist, als der erste Theil. Es folgten nun noch einige Verse, die sogenannten „Orphischen Schwüre“ (Ὅρκοι), welche das Ganze abschlossen. Sie scheinen, — denn etwas ganz Bestimmtes lässt sich aus dem kurzen, gerade der wesentlichen End-Zeilen entbehrenden Fragmente nicht festsetzen, — den Leser beschworen zu haben, entweder Nichts an dem Buche zu ändern, oder seinen Inhalt geheim zu halten. Was uns überliefert wird, lautet nach Beseitigung einiger späteren Entstellungen:[1189]

„Ja beim Himmel beschwör' ich, dem weisen Werke
des grossen
„Gottes Dich, und beim Lichte des Vaters, das er
zum ersten
„Mal' ausstrahlte, wie seinen Rathschlüssen gemäss
er den Weltbau
„Gründete,“ —

und muss etwa so ergänzt werden:

„Dass Du dies Buch vor jeder Entweihung
bewahrest.“

Die Sitte, einen solchen das Buch schützenden Epilog anzuhängen, kommt auch sonst vor und ist bei der heiligen Sage in beiden oben angegebenen Beziehungen gleich gut denkbar; denn einerseits wurden die Bücher im Alterthume ja nur durch Abschreiben vervielfältigt, der Abschreiber konnte sich also auch leicht Veränderungen erlauben; andrerseits aber war die Geheimhaltung des Buches durch die Natur des Ideenkreises geboten, der sich an einen der grossen Menge unzugänglichen Weihedienst anschloss, zu welchem Pythagoras, wie wir sahen, selbst nur die reiferen seiner Schüler zuliess. Mehr als diese Denkbarkeit lässt sich aber nicht nachweisen.

So haben wir also dies in seiner Art ganz einzige religiös-philosophische Gedicht des griechischen Alterthumes genauer kennen gelernt; wir haben uns überzeugt, dass seine Bruchstücke noch zahlreich genug sind, um alle wesentlichen Umrisse des in ihm enthaltenen religiös-philosophischen Lehrbegriffes vollkommen scharf und genau erkennen zu lassen; und ein nicht blos dem weiteren Kreise der Leser, sondern auch den betreffenden Fachgelehrten selbst: den Mythologen, Philologen und Philosophen, nur höchst ungenügend bekannter und desshalb ganz unverstandener Ideenkreis tritt uns aus den Fragmenten dieses Gedichtes entgegen.

Trotz der Fremdartigkeit seiner Form, trotz des in ihm aufgehäuften Mythenwustes kann sich dieser Ideenkreis dennoch an Gedankengehalt und an grossartiger Schönheit seiner allgemeineren Theile mit den dogmatischen Ideenkreisen anderer Völker und anderer Zeiten getrost messen; zugleich wird durch ihn auch für ein wichtiges, ja das wichtigste Gebiet des griechischen Alterthumes, für die antike Wissenschaft, der Zusammenhang des Occidentes mit dem Oriente, den beschränkten Vorurtheilen der Zeitgenossen gegenüber, unwiderleglich dargethan. Seine Bedeutung für die Kulturgeschichte des Alterthums, ja selbst noch für die geschichtliche Entwicklung der heutigen aus der Ueberlieferung des Alterthumes hervorgegangenen religiösen und philosophischen Ideenkreise, braucht also nicht erst noch hervorgehoben zu werden. Das wahre Verständniss der alten griechischen Philosophie und Religion wird durch ihn erst aufgeschlossen. Die auf seine Wiederherstellung gewandte Mühe war also nicht vergeblich, obgleich die Leser aus seiner jetzt vorliegenden einfachen und klaren Darstellung schwerlich auch nur ahnen, wie gross diese Mühe war, welches unentwirrbare Chaos dem Darsteller vorlag, und welche gränzenlose, auch die äusserste Geduld und Beharrlichkeit aufreibende Geistes-Arbeit zu überwinden war, ehe das jetzige Licht und Verständniss gewonnen

wurde. Nur das Studium der Vorgänger und der Quellen selbst kann einen Begriff davon gewähren, welchen aufgehäuften Schutt von Unsinn und Missverstand der Verfasser wegzuräumen hatte, bis er die Grundrisse dieses alten Denkgebäudes nur erst entdeckt, geschweige denn seinen Aufbau aus den zerstreuten Bruchstücken zu dem Grade der Vollendung und Festigkeit gebracht hatte, mit dem es jetzt, nach allen seinen wesentlichen Theilen wieder aufgerichtet, in klaren Umrissen vor den Augen des Lesers dasteht. Denn, wie bei allen Untersuchungen dieses Werkes, so handelt es sich auch hier nicht um einen jener Phantasiebauten, wie sie noch neuerdings von unseren spekulativen Alterthums-Konstruktoren mit vieler Verschwendung von geistreichen Hypothesen und wenigem Aufwand von positiver Sach- und Sprach-Gelehrsamkeit über Nacht aus dem Boden gezaubert wurden, sondern um langjährige im Dienste einer höheren Idee unternommene mühselige Quellenforschungen auf zum Theil nur oberflächlich und schlecht bearbeiteten, zum Theil ganz unbekannten Wissens-Gebieten, die eine nicht geringe Ausdehnung von Sach- und Sprach-Studien und eine noch grössere Selbstverläugnung erforderten, da ihre mit sauerer Anstrengung errungene Resultate von den Vorurtheilen der herrschenden Schulen, wie die That gezeigt hat, nur eine übelwollende, ja feindselige Aufnahme und wenig Dank zu erwarten hatten. Seine schon im ersten Theile befolgte Methode der Quellenforschung und Darstellung hat aber der Verfasser in diesem vorliegenden Theile seines Werkes in immer zunehmendem Grade gesteigert, da, wie der uneingenommene Leser schon bemerkt haben wird, die gegebene Darstellung, soweit es nur irgend möglich war, nur aus dem überlieferten authentischen Quellen-Material und insbesondere vorwiegend nur aus den Bruchstücken der betreffenden philosophischen Originalschriften mit strengster kritischer Sichtung zusammengesetzt ist, so dass namentlich die Darstellung der heiligen Sage geradezu ein mit

der grössten Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit restaurirtes Mosaikbild des orphischen Gedichtes selbst ist. Wir haben also hier ein ganz reines und authentisches, kritisch gesichtetes historisches Material vor uns, das wohl geeignet sein wird, von unsern philologischen Geschichts-Phantasten als eine Probe positiver historischer Kritik studirt, und wofern sie es fähig sind, nachgeahmt zu werden.

Aus Lehrinhalt, Gedankengang und Plan der auf diese Weise restaurirten heiligen Sage, ergeben sich nun eine Reihe der wichtigsten Konsequenzen, welche als innere Beweismittel die äusseren geschichtlichen Zeugnisse auf's Glänzendste bestätigen.

Zuvörderst ergibt sich aus dem Lehrinhalt des Gedichtes, dass es den Namen des „orphischen“ mit allem Rechte führt, da es mit dem orphischen Weihedienste der pythagoreischen Schule wirklich in engster Verbindung steht, und den diesem Weihedienste zu Grunde liegenden Ideenkreis, die „orphische heilige Sage“ ganz in der Weise darstellt, wie wir dies in der Einleitung zu diesem Abschnitte aus den Angaben der Alten schlossen, und früher schon, bei der Darstellung des orphischen Weihedienstes selbst, als höchst wahrscheinlich voraussetzten. In unmittelbarster, allerengster Verbindung mit dem orphischen Weihedienste steht zunächst die Lehre von den letzten Dingen: dem Leben nach dem Tode, der beim Seelengerichte in der Unterwelt stattfindenden Belohnung und Bestrafung, der in Folge hiervon eintretenden Seelenwanderung, und der endlichen Erlösung und Wiederkehr zum Aufenthalte der Seligen im Himmel; diese Lehre bildet den eigentlichen Grund und Boden des orphischen Weihedienstes. Die Lehre von den letzten Dingen selbst aber ist nur eine nothwendige Weiterbildung und Konsequenz anderer vorhergehender Theile des Ideenkreises, die ihrerseits der Lehre von den letzten Dingen wieder als Boden und Grundlage dienen; dies sind die Lehren von den Götter-Empörungen, die durch diese Götter-Empörungen

bedingte Menschwerdung der besiegten Dämonen, die ganze Entstehung des Menschengeschlechts zur Büssung und Sühnung dieser Frevel, der hiedurch bedingte Zweck des irdischen Lebens, seine enge Verbindung mit dem Leben nach dem Tode, und seine wiederholt fortgesetzte Erneuerung zur Erlangung der nöthigen Lauterkeit und Heiligung bis zur endlichen Erlösung; eine weitere unmittelbare Folge dieser Götter-Empörungen ist endlich ja auch die Herrschaft des Dionysos über die Verstorbenen. Alle diese Lehren hängen auf's Allergenaueste mit einander zusammen, und bedingen einander gegenseitig. Die Lehre von den Götter-Empörungen selbst ist aber auf's Engste mit jener anderen von dem Wechsel der Götterdynastien verbunden, die ihrerseits nur der Ausdruck für die bei der Weltschöpfung stattfindenden Epochen der Weltausbildung sind, und also eine ursprünglich kosmogonische Bedeutung haben. Ja, der ganze praktisch so wichtige Vorstellungskreis von der endlichen Erlösung aus dem Banne des Schicksals und von den mit dieser Macht begabten erlösenden Gottheiten hängt auf's Engste zusammen mit der so eigenthümlichen Lehre von der Urgottheit als einer Viereinigkeit von selbstständigen Urwesen, unter denen neben dem ewigen mit Intelligenz und Willen handelnden Geiste auch das Fatum, das zwingende Schicksal, die unabänderlich geordnete Nothwendigkeit eine so hohe Rolle spielt. Die ganze Erlösungslehre bildet offenbar nur die Ergänzung, die praktisch versöhnende Milderung dieser mit der Urgottheit selbst verbundenen Schicksalsidee. Auf diese Weise ist der ganze Ideenkreis durch das Band eines inneren Zusammenhanges auf das Festeste mit einander verkettet, und sein eigentlich theoretischer, spekulativ-theologischer Inhalt dient zugleich als Grundlage und Boden seines praktisch religiösen, anthropologischen Theiles, seiner Erlösungslehre. In dieser Erlösungslehre wurzelt aber nicht blos der praktisch religiöse Kult der Schule, der orphische

Weihedienst mit allen seinen heiligenden und sühnenden Bräuchen, sondern selbst die sittlichen Vorschriften der Diatheken gehen von dieser Idee der Erlösung aus zeitlicher und ewiger Noth: jener das ganze irdische Leben veranlassenden Busse und Strafe, wie aus ihrem Mittelpunkte hervor, und alle einzelnen Sittenlehren sind diesem Hauptzwecke des Lebens untergeordnet, und zielen nur dahin ab, seine Erreichung, die endliche Läuterung und Erlösung, zu erleichtern und nicht durch Unverstand zu vereiteln:

> „Dass du die Seele dir heilend von diesen Leiden errettest,
> „Meide die Anfänge nur von dem was ich sagte (der menschlichen Thorheit), zur Läutrung
> „Und zur Erlösung des Geist's dein Thun streng prüfend; erwäg' nur
> „Jedes, und nimm die Vernunft zum höchsten und obersten Lenker."

Wenn irgend ein dogmatisch-moralischer Ideenkreis engsten inneren Zusammenhang und Halt, innere Uebereinstimmung und Logik hat, so ist es dieser: und man weiss nicht was man mehr bewundern soll: ob seinen Inhalt, als das langsam gereifte Produkt einer Jahrtausende alten religiösen Bildung, oder seine Darstellung, als das Werk eines mächtigen logischen Kopfes, eines spekulativen Denkers vom ersten Range, der den Ideenkreis mit allen seinen Theilen so enge an ein nationales religiöses Institut, den orphischen Weihedienst, zu knüpfen wusste. Die engste Verkettung dieses spekulativen Ideenkreises mit dem orphischen Weihedienste der pythagoreischen Schule und seinem kirchlich-religiösen Zwecke: der Erreichung einer ewigen Erlösung und Seligkeit ist also ganz unbestreitbar:

> „Wenn du den Leib dann verlassend zum freien Aether emporsteigst,

„Wirst du unsterblich seyn (d. h. von der Seelenwanderung, dem wechselnden irdischen Tode erlöst), ein seliger Gott und kein Mensch mehr!"

Eben so überraschend tritt nun aber auch der Zusammenhang hervor, in welchem die ganze religiöse Erziehung der pythagoreischen Schule mit diesem Ideenkreise stand. Denn nun ist es vollkommen klar, dass diese religiöse Erziehung, wie sie den Akusmatikern zu Theil wurde und wie wir sie früher schon schilderten, mit ihrem das ganze sittliche und religiöse Leben bis zum Grabe umspannenden Netze von Sitten- und Cärimonial-Gesetzen, jenen durch ihre scheinbare Seltsamkeit und Vereinzelung so auffallenden Akusmata's, nur eine Vorbereitung und Hinleitung zu diesem religiösen Ideenkreise des orphischen Gedichtes bildete, das auf einmal den inneren Znsammenhang und die gegenseitige Beziehung aller dieser vereinzelten Sätze und Bräuche aufschliesst, „welche auf den Verkehr mit dem „Göttlichen abzielten, und die Anordnung des Lebens zum „Dienst und zur Nachfolge Gottes bezweckten." Keines dieser Akusmata ist nun noch dunkel: „Was ist es, das die „Orakel in Delphi gibt? Die Vierfaltigkeit." — „Man muss „nicht Ursache seyn, dass die menschlichen Mühen sich mindern, denn zur Busse sind wir auf diese Welt gekommen, „also müssen wir uns auch auf ihr plagen." — „Was sind „die Inseln (der von Homer geschilderte Aufenthaltsort) „der Seligen? „Sonne und Mond (die himmlischen Regionen)."

Zugleich aber war, wie wir gesehen haben, in diesen spekulativen Ideenkreis die populär-griechische Glaubenslehre als ein untergeordneter Theil der Sagengeschichte eingeflochten, offenbar um auf diese Weise den Zusammenhang beider Ideenkreise nachzuweisen, und einen unmittelbaren Konflikt des spekulativen Ideenkreises mit dem Volksglauben zu vermeiden; ein Ziel, welches Pythagoras

bei der Organisation seiner Schule ebenfalls deutlich vor Augen hatte, und durch ihren priesterlich aristokratischen Charakter, die Einführung des orphischen Dionysoskultes und die mit ihm als Weihedienst ohnehin verbundene Geheimhaltung von Kult und Lehre, in der That auch vollständig erreichte. Nichts desto weniger aber war hierbei der populäre Glaubenskreis in seiner moralischen Haltlosigkeit so nackt und schonungslos geschildert, dass aus dieser Darstellung nur ein verwerfendes Urtheil über ihn hervorgehen konnte, wie es sich denn auch in der That bei den späteren Pythagoreern geradezu ausgesprochen findet. Die heilige Sage enthielt demnach eine sehr starke, wenn auch ganz indirekt gehaltene Opposition gegen den populären Glaubenskreis und seine gar nicht wegzuläugnenden Mängel. Pythagoras erzog also seine Schüler streng religiös, gab ihnen aber zugleich das nöthige fermentum cognitionis mit, um über dem Volksglauben und seinen rohen Vorstellungen zu stehen. Er suchte das Problem zu lösen, das allerdings nichts weniger als eine Unmöglichkeit ist, streng-religiöse Sinnesweise mit freiem vorurtheilslosem Denken, mit geistiger Aufklärung zu vereinigen. Dass dabei der Volksglaube nur eine tolerirte Stellung haben konnte, versteht sich von selbst; ob und wie weit aber Pythagoras die nämlichen Grundsätze auch auf seinen eigenen spekulativen Ideenkreis ausdehnte — wie denn ein späterer Pythagoreer, Timäos,[1190] die ganze Seelenwanderungslehre zu jenen nur ihrer Nützlichkeit wegen zu tolerirenden Fiktionen zählte, die bei der für die reine Vernunft unzugänglichen Menge immer noch eine wohlthätige Wirkung hervorbrächten, — ob Pythagoras das Mythische in seinem eigenen spekulativen Ideenkreise auch nur tolerirte, das möchte ein schwerer zu lösendes Problem seyn.

Schon aus diesem engen Verbande des orphischen Gedichtes mit dem Weihedienst und der ganzen moralisch-religiösen Erziehung der pythagoreischen Schule ergibt sich

mit Nothwendigkeit, dass Niemand als der Stifter dieses Weihedienstes und der Anordner dieser Erziehung, Niemand, als Pythagoras selbst, der Verfasser auch des orphischen Gedichtes seyn konnte, und dass also diese auf ausdrücklicher Ueberlieferung der alten Nachrichten beruhende Angabe auch durch ihren inneren Zusammenhang mit Kult und Erziehung der pythagoreischen Schule auf's Vollkommenste bestätigt wird. Diese Bestätigung der geschichtlichen Ueberlieferung wird aber sogleich noch durch einen zweiten inneren Beweis verstärkt, und für die Angabe der Alten dadurch ein so hoher Grad von innerer Wahrheit nachgewiesen, dass jeder Zweifel verstummen und das Gegentheil geradezu als Unmöglichkeit erscheinen muss.

Aus der vorliegenden Wiederherstellung der heiligen Sage ergibt sich nämlich nun weiter, dass dieses Gedicht in allen seinen wirklich spekulativen Theilen: in seiner Lehre von der Urgottheit, von der Welt-, Götter- und Menschenschöpfung, und in seiner Lehre von den letzten Dingen — dem Leben nach dem Tode, der Seelenwanderung und der endlichen Erlösung — ganz und ausschliesslich nur den reinen ägyptischen Ideenkreis darstellt; und zwar so ausschliesslich, dass aus dem persisch-zoroastrischen Ideenkreise, welchen Pythagoras doch auch durch seinen langjährigen Aufenthalt in Babylon und seinen persönlichen Umgang mit Zoroaster ganz genau musste kennen gelernt haben, auch nicht die allergeringste Beimischung zu entdecken ist. Dem Gedichte ist sein ägyptischer Ursprung und seine durchgängig ägyptische Färbung in allen seinen Theilen so unzweifelhaft und augenfällig aufgeprägt, seine ganze Gedankenhülle ist trotz seiner untadeligen und reinen griechischen Sprach- und Versform so durchaus ungriechisch, mit ägyptischen Namen und Begriffs-Bezeichnungen, ja selbst mit Schilderungen ägyptischer Hieroglyphenbilder so reichlich verbrämt, dass auch der beschränkteste Hellenomane nicht wagen wird,

die griechische Autochthonie dieses Ideenkreises zu behaupten. Dies ist also das nächste sehr wesentliche Ergebniss unserer Forschung.

Der Verfasser dieses Gedichtes konnte also nur ein mit dem ägyptischen Ideenkreise, der ägyptischen Sprache und Schrift vollkommen vertrauter Mann seyn, und eine solche Vertrautheit mit Sprache, Schrift und Ideenkreis konnte er nur durch einen langjährigen Aufenthalt im ägyptischen Lande selbst, nur durch ein gelehrtes Studium der so unzugänglichen ägyptischen Literatur und Wissenschaft, also nur durch eine Ausbildung in den ägyptischen Priesterschulen, durch Unterweisung der ägyptischen Priester selbst erlangen. Alle diese Vorbedingungen der Urheberschaft vereinigen sich aber nur in dem Einen Manne, den, wie wir gesehen haben, auch die gelehrte griechische Ueberlieferung und Kritik als den Verfasser dieser Schrift ausdrücklich nennen: in Pythagoras. Pythagoras, der 22 Jahre in Aegypten zubrachte, in den ägyptischen Priesterstand aufgenommen war und seine gesammte wissenschaftliche Ausbildung in den ägyptischen Priesterschulen durch förmlichen gelehrten Unterricht empfangen hatte, von dem uns ausdrücklich berichtet wird, dass er nicht blos die Sprache, sondern auch die so zusammengesetzte Hieroglyphenschrift in allen ihren Arten gekannt habe, dem also auch die ägyptische Literatur aufgeschlossen und zugänglich war, — Pythagoras ist der einzige uns geschichtlich bekannte Grieche, der diese Schrift verfasst haben kann, deren Existenz aus den geschichtlichen Zeugnissen bis auf ihn nachweisbar ist, die in der engsten Verbindung mit der pythagoreischen Schule und dem in ihr eingeführten orphischen Weihedienste stand, eine ausschliesslich nur der pythagoreischen Schule angehörige Lehre, die theologische Zahlensymbolik enthielt, und endlich von der alexandrinischen Kritik, der entscheidenden Schiedsrichterin in solchen literärischen Fragen, dem Pythagoras selbst ausdrücklich bei-

gelegt wird. Ein solches Zusammentreffen innerer und äusserer Zeugnisse ist vollkommen unwiderleglich, und die Unmöglichkeit, dass irgend ein anderer der sonst noch vermuthungsweise als Verfasser genannten Männer, wie z. B. Onomakrit, alle die zur Abfassung dieser Schrift nothwendigen Vorbedingungen in sich vereinige, schliesst jeden Anderen als Pythagoras geradezu aus. Dass nach den vorliegenden Untersuchungen von dem bis daher herrschenden Vorurtheile: Pythagoras habe gar Nichts geschrieben, ohnehin nicht die Rede seyn kann, versteht sich wohl von selbst. Denn diese Meinung ist Nichts als ein aus völliger Sachunkenntniss hervorgegangenes Wind-Ei der antiken und modernen Skepsis, das, wie wir gesehen haben, schon von der historischen Ueberlieferung und Kritik der Alten, als den Thatsachen widersprechend, ausdrücklich verworfen wird, und nach allem Gesagten nicht erst noch einer Widerlegung bedarf. Wir besitzen also in der „heiligen Sage“, dem sogenannten „orphischen Gedichte“, eine Schrift des Pythagoras. Dies ist ein weiteres höchst wesentliches Ergebniss unserer Untersuchungen.

Beide Nachweisungen: der ägyptische Lehrinhalt dieses Gedichtes und seine Abfassung durch Pythagoras führen nun zu einem nicht minder wichtigen dritten Ergebnisse. Wir besitzen nun aus einer ganz bestimmten geschichtlichen Epoche, aus der Lebenszeit des Pythagoras, eine von diesem grossen in Aegypten selbst erzogenen und gebildeten Denker herrührende Darstellung des ägyptischen Lehrbegriffes. Dieser Lehrbegriff stimmt, wie sich gezeigt hat, mit der im vorhergehenden Theile dieses Werkes aus den hieroglyphischen Inschriften und den Nachrichten der Griechen gegebenen Darstellung des ägyptischen Glaubenskreises in allen wesentlichen spekulativen Theilen auf's Vollkommenste überein, und weicht nur in dem eigentlich mythologischen Theile von der ägyptischen Glaubenslehre dadurch ab, dass das pythagoreische

Gedicht, zu bestimmten und klar nachgewiesenen Zwecken, die Sagengeschichte der Kroniden nicht in ihrer einheimischen ägyptischen Urgestalt vorträgt, sondern in ihrer bei den Griechen allmählig eingetretenen Umbildung, so wie sie dem öffentlichen Gottesdienste in Griechenland, und insbesondere den Orphiken, d. h. den trieterischen Dionysien und dem Weihedienste der pythagoreischen Schule, zu Grunde lag. Auf diese Weise stellt also das Gedicht den Zustand sowohl des ägyptischen als des griechischen Glaubenskreises zu des Pythagoras Zeit in einer vollkommen authentischen Form, mit den Worten eines völlig unangreifbaren Sachkenners aus dem 6. Jahrhundert vor Chr. G. dar. Die Dogmatik beider Völker ist somit durch eine aus dem 6. Jahrh. vor Chr. G. herrührende authentische Schrift in ihrer zu dieser Zeit geschichtlich vorhandenen Ausbildung von einem Zeitgenossen in ihrer unbestreitbaren originalen Gestalt überliefert. Eine bisher gänzlich mangelnde Urkunde des religiösen Ideenkreises beider Völker ist auf diese Weise in dem bisher vernachlässigten und aus Unwissenheit gering geschätzten Gedichte wieder erkannt, und in die vollen ihrer hohen Wichtigkeit gebührenden Ehren wieder eingesetzt, und gewährt nun in dem seitherigen halt- und ergebnisslosen Phantasiren über diesen wichtigsten Theil der alten Kulturgeschichte einen festen und unerschütterlichen Ausgangspunkt.

Die Religionslehre der alten Welt ist durch die Resultate unserer Forschungen in einem ihrer wichtigsten Theile zum ersten Male geschichtlich festgestellt, und alle weiteren Untersuchungen müssen sich an diese Resultate, als an ihre Fundamente und Grundpfeiler anschliessen.

Schon für den griechischen Glaubenskreis ist dieses Ergebniss von grosser Wichtigkeit, denn es kommt hier zum ersten Male sein eigentlich religiöser Kern zum Vorschein: seine Beziehung zum Leben nach dem Tode und zur künftigen Seligkeit, so wie sie den grossen

öffentlichen Weihediensten in Griechenland: den trieterischen Dionysien, den Eleusinien, dem kretischen Zeusdienst und den samothrakischen Mysterien zu Grunde lag; während man bei der bisherigen Auffassung dieses Glaubenskreises, als einer wesentlich nur zur Erklärung der antiken Kunstwerke dienenden „Mythologie", über dieser untergeordneten ästhetisch-künstlerischen Beziehung, wie sie bei allen Religionen Statt findet, die eine eigene Kunst hervorgebracht haben, die Hauptsache, den theologischen Glaubenstheil mit den auf ihn bezüglichen kirchlich-religiösen Instituten zur Sicherung der ewigen Seligkeit nach dem Tode, ganz aus den Augen verlor.

Noch weit wichtiger aber ist dies Ergebniss für den ägyptischen Glaubenskreis, der im vorhergehenden Theile dieses Werkes aus den vereinigten hieroglyphischen Inschriften und griechischen Nachrichten, von allem antiken und modernen Missverstande gereinigt, in seiner wahren Gestalt und seinem grossartigen spekulativen Gehalte zum Ersten Male aufgestellt worden war, und in seiner alleinstehenden Fremdartigkeit der gelehrten Welt als eine ziemlich inkommensurabele Grösse erscheinen mochte, wie dies denn in der That auch kaum anders zu erwarten stand. Denn der Gegenstand war vollkommen neu, und selbst den zunächst betheiligten gelehrten Fachgenossen mangelten die zum Verständnisse nöthigen, weil auf zu verschiedenartigen Wissens-Gebieten zerstreuten Kenntnisse, da die Forschung nicht blos Vertrautheit mit den orientalischen Sprachen und Literaturen, sondern auch gesundere und tiefere Ansichten als die landläufigen in Philosophie, Theologie, Religionsgeschichte und Alterthumskunde voraussetzte. Den Philosophen und Philologen, ganz abgesehen von ihrer Gräkomanie und ihrer Eingenommenheit gegen den Orient, war die ägyptische Bildung und Literatur eine völlige terra incognita, und nicht einmal unsere Aegyptologen waren im Stande, einen hieroglyphischen Text seinem grammatischen Zusammenhange nach

vollständig zu lesen und zu interpretiren, wie dies Lepsius endlich in einer seiner letzten Abhandlungen selbst zugestanden hat.[1101] Diese sprachlich und sachlich allerdings vorhandenen, auf dem jetzigen Stande des Wissens gar nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten hätte nur ein tiefer eingehendes, aus Interesse für die Sache hervorgegangenes Studium überwinden können, und da für die des Aegyptischen Unkundigen eine direkte Prüfung durch Vergleichung der Hieroglyphen-Inschriften mit den griechischen Nachrichten unthunlich war, so hätte eine um so sorgfältigere Vergleichung des inneren Gedanken- und Lehr-Zusammenhanges diesen Mangel ersetzen müssen. Aber bei wie vielen der Fachgenossen war überhaupt nur der gute Wille vorauszusetzen, eine den herrschenden Vorurtheilen so sehr widerstrebende und so manchen gelehrten Plunder über den Haufen werfende Forschung genauer zu studiren, und, so weit sie ihnen zugänglich seyn konnte, gewissenhaft zu prüfen; geschweige denn so viel Freiheit des Geistes, um sich von eingerosteten, mit der ganzen verkehrten Richtung unserer Zeit verwachsenen Irrthümern loszumachen! Wenn daher trotz der Schwierigkeit dieser und ähnlicher Untersuchungen dies Werk in den vorurtheilsfreieren Kreisen der Nation eine Aufnahme fand, auf welche der Verfasser stolz seyn darf, so ist die fördernde Theilnahme der Fachgenossen hieran vollkommen unschuldig. Aber auch diese Schwierigkeit ist nun für den ägyptischen Ideenkreis beseitigt, da uns durch die Gunst des Schicksals im orphischen Gedichte von demselben Ideenkreise eine Darstellung des Pythagoras selbst erhalten ist, die in nicht wenigen und gerade den wichtigsten Theilen einzelne Lehren, wie z. B. die von der Urgottheit, der Viereinigkeit, und von der Weltschöpfung, in einer noch grösseren Vollständigkeit und Genauigkeit vorträgt, als dies, des lückenhaften und abgerissenen Quellen-Materiales wegen, jener früheren Darstellung möglich war. Nun ist also für Jeden auch nur mit den alten klassischen

Literaturen Vertrauten ein direktes Prüfungsmittel der im vorigen Bande gegebenen Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre in die Hand gegeben. Denn nun kann Jeder zwei verschiedene Darstellungen desselben Ideenkreises vergleichen; die eine von Pythagoras, aus der noch unversehrten ägyptischen Literatur, einem seit Jahrtausenden aufgespeicherten Schriftenschatze, nach völlig bereit vorliegenden Quellen übersetzt, — die andere, die unsrige, aus den zertrümmerten Ueberresten derselben Literatur, den hieroglyphischen Schriftdenkmälern, und den von Herodot bis zu den Neuplatonikern in den verschiedensten Theilen der alten griechischen und römischen Schriftsteller zerstreuten Nachrichten, einem höchst fragmentarischen Material, durch eine Arbeit aufopfernder und jahrelanger Anstrengungen erst mühselig zusammen getragen; jene das Werk eines Mannes, der aus einer noch frisch auf den Halmen stehenden reichen Erndte mit voller Sichel seine Garben schneiden konnte, die unsrige eine auf kahlem, längst von entlaubenden Stürmen durchwehtem Stoppelfelde kärglich zusammengesuchte Aehrenlese. Aber so gross auch der Abstand zwischen den Hülfsmitteln der beiden Darstellungen ist, so gleichen sich doch hoffentlich beide in dem unverdrossenen bis zu den ägyptischen Quellen selbst vordringenden und aus ihnen nach Kräften schöpfenden Fleisse, in der gleichen Uneingenommenheit von den Vorurtheilen der Zeitgenossen, und in einer über die gewöhnlichen Handwerksschranken hinausstrebenden, von reiner Liebe zur Wissenschaft getragenen Begeisterung für eine höhere Idee von grösserer kulturhistorischer Tragweite und allgemein menschlichem Nutzen. Hier möge also das engherzige Treiben des Handwerksgeistes seine Beruhigung finden, und Jeder, dem Beispiele des Verfassers nachfolgend, mit rein wissenschaftlichem Wetteifer die Lösung der in diesem Werke in's Auge gefassten Probleme fördern helfen; falls ihm bei dem Studium dieser Schrift eine Ahnung von denselben sollte aufgegangen seyn.

Zugleich aber wird, durch die Herstellung der heiligen Sage und ihre Wiedererkennung als einer pythagoreischen Schrift, auch der pythagoreische Lehrbegriff selbst in einer ganz unerwarteten Vollständigkeit und Klarheit wieder hergestellt. Denn da nun der Ideenkreis in seiner unmittelbaren Quelle, der heiligen Sage, und in seiner originalen, authentischen Gestalt vorliegt, und in seinem inneren Zusammenhange und Gedanken-Verbande aufgefasst werden kann, so gewinnen auch die übrigen, in ihrem bisherigen Zustande fast unverständlichen, und von scheinbar unlöslichen Widersprüchen befangenen Angaben der Alten über diesen pythagoreischen Ideenkreis ein Verständniss und eine Aufklärung, deren sie bisher ganz unfähig schienen. Denn nun erst wird es möglich, das wirklich Irrige vom Richtigen zu scheiden, Verwechslungen und Missverständnisse nachzuweisen, nun erst wird es möglich, die verschiedenen Schulen und die geschichtliche Ausbildung der einzelnen Lehren zu verfolgen und durch die Sonderung ihrer Anfänge von ihrer späteren Umgestaltung die Widersprüche zu beseitigen, welche gerade durch das Zusammenwerfen aller dieser Unterschiede verursacht worden sind. Denn die grosse Mehrzahl der späteren Nachrichten, und insbesondere die des Aristoteles, reden immer nur ganz im Allgemeinen von Pythagoreern, und veranlassen dadurch, dass sie keine Angaben genauer bestimmen, nothwendig die Vermengung der verschiedenartigsten Elemente unter einander: die Lehrbegriffe der Pythagoreer im weiteren Sinne, d. h. der dem zoroastrischen Dualismus anhängenden krotonischen Aerzte-Schule, und die Zahlen-Spielereien des Telauges und seiner Schule in Heraklea, mit dem ägyptischen Lehrbegriffe und der streng mathematischen Forschung der eigentlichen engeren Schule, der Pythagoriker, und des Pythagoras selbst. Ein und derselbe ganz unbestimmte Name der Pythagoreer umfasst alle im Laufe der geschichtlichen Entwicklung beider Schulen erst hervorgetretenen

Lehrverschiedenheiten, Aelteres und Späteres, ja Spätestes; selbst die Lehrmeinungen der an die Pythagoreer, die krotonische Aerzteschule und ihren Dualismus, — nicht aber an die Pythagoriker, die engere eigentliche Schule des Pythagoras und ihren ägyptischen Lehrbegriff, — sich anschliessenden Platoniker, eines Plato selbst, eines Speusipp und Xenokrates, — Alles dies in Einen Haufen unter einander geworfen, bildet dann allerdings ein so buntes, in sich so widersprechendes Gemengsel, dass noch der neueste Darsteller dieses chaotischen Sammelsuriums in den Angstruf ausbricht: man sieht, es ist hier alles Willkühr und Verwirrung. Die Resultate unserer bisherigen Forschungen machen nun aber die Sichtung dieses Wirrsales zum ersten Male ausführbar, denn sie gewähren den bisher ganz vermissten Lehr-Grund und Ausgangspunkt, um die geschichtliche Entwicklung des pythagoreischen Lehrbegriffs nachzuweisen. Ohne die Wieder-Erkennung der eigentlichen Natur des orphischen Gedichtes und seines Lehr-Gehaltes, ohne die glückliche, wenn auch nur fragmentarische Erhaltung dieser von Pythagoras selbst herrührenden Darstellung seines Lehrbegriffes, wäre aber diese Nachweisung ganz unmöglich geblieben, und auch der penetranteste Scharfsinn hätte aus dem sinnlosen Wuste der bisherigen Darstellungen einen vernünftig geordneten Ideenkreis nicht herausfinden können. Denn die in den bisherigen Darstellungen an einander gereiheten Angaben der Alten bilden in der That einen mit den bisherigen Verständniss-Mitteln gar nicht zu entwirrenden Knäuel von Schwierigkeiten, da Ungenauigkeiten, Missverständnisse, Verwechslungen aller Art, ja zum Theil ganz sinnlose Angaben, wie namentlich z. B. über die sogenannte Zahlenlehre, schon bei den Alten dem gesunden Menschen-Verstande geradezu Hohn sprechen, und dem Leser zumuthen, sich mit Begriffen herumzuschlagen, die für Kluge wie für Thoren gleich unverständlich bleiben müssen, weil sie denk-unmöglich sind, und den Leser

zwingen, entweder die alten Denker oder sich selbst für verrückt zu halten. Man braucht nur die bisherigen Darstellungen durchzulesen und sich ehrlich darüber Rechenschaft zu geben, was man denn eigentlich von ihnen versteht, um diese angenehme Alternative in ihrer ganzen Süssigkeit durchzukosten.

Diesen Unsinns-Knäuel haben sich nun die Neueren, die doch zum Theil starke Geister sind, welche in ihrer kühnen Skepsis nicht anstehen, das Blaue vom Himmel herunter zu läugnen, noch dadurch ganz besonders verknotet und unlösbar gemacht, dass sie der Autorität des Aristoteles, ihrer Hauptquelle, sich blindlings und urtheilslos unterwarfen. Jene negirende Skepsis und dieser blind unterwürfige Autoritätsglaube, scheinen nun ein Widerspruch, sie sind es aber keineswegs; denn beide entstehen aus derselben Denkträgheit, welche vor der mühsam geduldigen Entwirrung solcher Schwierigkeiten zurückschreckt, und statt dessen mit einer wohlfeilen Skepsis zu beseitigen sucht, was sich auf diese Weise scheint beseitigen zu lassen, und im Uebrigen sich unter den Schutz eines grossen Namens flüchtet, der dann seine Widersprüche selbst vertreten mag. Dazu kommt dann noch jene unglaublich schwachköpfige Denkweise, für welche der Unsinn imponirender Tiefsinn ist, und die sich im nebligen Dunkel und Düster des Unverstandenen und in „jenen alterthümlich seltsamen Vorstellungen“, wie im Grauen der Gespenstermährchen wohl fühlt, und daher in der Regel einer etwanigen Spur des gesunden Menschen-Verstandes sorgfältig aus dem Wege geht, um in den entgegengesetzten Unsinn mit gravitätischem Ernste hinein zu plumpen. Die Darstellung der pythagoreischen Lehre, besonders aber die der Zahlenlehre, welche, obgleich völlig unverstanden und nach der bisherigen Darstellungsweise auch vollkommen unverständlich, nichts desto weniger als die Fundamental-Lehre des pythagoreischen Ideenkreises reklamirt wird, gibt von dieser trübseligen Geistesschwäche,

einer traurigen Nachwirkung unserer letzten spekulativen Schulen, die drolligsten Belege, welche als Gegenstände psychologischer Studien einer genaueren Aufmerksamkeit nicht unwerth sind.

Nun tragen die Citate des Aristoteles, welche die Veranlassung zu so vielem Missverstande geben, in seinen theoretisch-philosophischen Schriften im Allgemeinen Einen und denselben Charakter: sie sind Erinnerungen einer ausgedehnten Lektüre, welche der Denker an den betreffenden Stellen seiner eigenen Untersuchungen sich wieder in's Gedächtniss ruft, um ihren Gedanken-Gehalt in Bezug auf seine eigenen Ansichten, meist polemisch, zu erörtern, ohne dass er dabei die gemeinten Schriften, ja oft nicht einmal die Verfasser irgend wie genauer bezeichnet, indem er bei dem Leser offenbar eine seiner eigenen Vertrautheit mit der betreffenden Literatur gleich kommende Bekanntschaft voraussetzt. Er konnte sich dies um so eher erlauben, als er die Mehrzahl seiner bedeutenderen Vorgänger zu Gegenständen eigentlich historischer Schriften gemacht hatte, deren Kenntniss er bei seinen Lesern voraussetzen durfte. Eigentlich historische Nachrichten über seine Vorgänger zu geben, fällt in diesen theoretisch - systematischen Schriften dem lediglich mit seinem Denkstoffe beschäftigten Denker gar nicht ein. Dazu kommt nun noch, dass ein grosser Theil dieser Erörterungen fremder Lehrmeinungen in einem Werke, seiner Metaphysik, enthalten sind, das von seinem Verfasser nicht die letzte Ausarbeitung und Vollendung erhalten hat, aus verschiedenen, dieselben Gegenstände in verschiedener Weise auffassenden, unfertigen Abhandlungen besteht, die rhapsodisch und wahrscheinlich erst nach seinem Tode von fremder Hand zusammengestellt und kaum leidlich geordnet worden sind, und daher, sehr abweichend von seinen übrigen so klar und scharf abgefassten Schriften, gar nicht selten unausgegohrene und ungereifte Gedankenparthien enthalten, denen man die bei jeder produktiven Denk-

thätigkeit eintretende Hast und Eile des ersten Hinwerfens und Niederschreibens noch ansieht, indem ihnen die ruhige Ueberarbeitung eines zweiten Durchdenkens des Niedergeschriebenen nicht zu Theil wurde.

Ganz diesen Charakter tragen nun auch seine Diskussionen über pythagoreische Lehren. Seine ausführlicheren historischen Schriften über Pythagoras und seine Schule, die uns gleich den meisten übrigen seiner ziemlich zahlreichen historischen Schriften über die griechische Philosophie verloren gegangen sind, machten ihm ein genaueres Eingehen unnöthig, da dem gleichzeitigen Leser diese Schriften ja offen standen; und so hielt er sich bei seinen Erörterungen pythagoreischer Lehren jeder genaueren Angabe völlig enthoben, nennt uns weder die von ihm gemeinten Schriften, noch ihre Verfasser, sagt uns Nichts von ihrer Zeit: ob sie einer älteren, oder neueren, selbst vielleicht ihm gleichzeitigen Epoche der pythagoreischen Schule angehören, da ja die Nachfolger des Plato selbst sich wieder der pythagoreischen Schule enger anschlossen, — sondern redet in den meisten Fällen nur in Bausch und Bogen von Pythagoreern (Πυθαγόρειοι). Hat man nun einen kleinen Begriff, — der freilich den meisten Neueren ganz zu fehlen scheint, — wie verschieden und von einander abweichend der Entwickelungs-Gang der Denkrichtungen war, die man unter dem Namen der Pythagoreer zusammenfasst, so kann es nicht fehlen, dass seine Angaben für uns von einer in Verzweiflung setzenden Unbestimmtheit sind, und unter dem gemeinsamen Schilde pythagoreischer Lehren zusammengestellt, ein wahres Chaos widersprechender Ansichten bilden, in denen natürlich alles Willkühr und Verwirrung zu seyn scheint.

Um nun in diesem Labyrinthe den Ariadnefaden aufzufinden, war kein anderer Weg möglich, als der vom Verfasser eingeschlagene, der von unsern kleinen Spekulanten so hochmüthig verachtete chronologische, der streng geschichtliche. Mit einem etwas umfassenderen Horizonte

und einer etwas weiter blickenden Voraussicht, als diesen engen Köpfen denkbar zu seyn scheint, hat daher der Verfasser alle die zur Lösung dieser Wirrsale nöthigen Untersuchungen im Laufe dieses Werkes schon angestellt; er hat die so ganz verschiedenartigen Ideenkreise, welche in der pythagoreischen Schule zusammentreffen: den ägyptischen und den persisch-zoroastrischen, schon im ersten Bande dieses Werkes geschildert, er hat in diesem Theile nachgewiesen, dass Pythagoras und seine engere Schule dem ägyptischen Ideenkreise anhingen, dass aber die weitere pythagoreische Schule, gerade die eigentlich sogenannten Pythagoreer: die von Demokedes gestiftete krotonische Aerzteschule, sich an den zoroastrischen Lehrbegriff mit seinem Dualismus der entgegengesetzten Principien anschloss; er hat ferner den einen der beiden Augiasställe des antiken und modernen Unsinns, den Aberwitz über die sogenannten pythagoreischen Symbole, schon ausgekehrt, indem er die Erziehungs- und Unterrichts-Methode der pythagoreischen Schule beschrieb, und die Säuberung des anderen, der so viel besprochenen und so wenig verstandenen pythagoreischen Zahlenlehre, schon vorbereitet, indem er das bisher ganz unbekannte Gebiet der pythagoreischen Mathematik und ihrer so scharfsinnigen zahlentheoretischen Untersuchungen genauer schilderte; er hat endlich jetzt durch die Rekonstruktion der heiligen Sage auch den eigentlich spekulativen, religiös-metaphysischen und moralischen Ideenkreis des Pythagoras nach seinem inneren Zusammenhange an den Tag gefördert. Durch die unerwarteten und neuen Resultate dieser mühsamen und weitreichenden Forschungen hat sich über dieses bisher mit so nebelhaftem Dunkel bedeckte Gebiet ein so helles Licht verbreitet, dass es möglich wurde, ohne irgend eine weitere, für Verfasser und Leser nur langweilige Polemik die Dinge in ihr rechtes Geleise zu rücken, und auch für die noch übrigen wissenschaftlichen Theile des pythagorei-

schen Ideenkreises den richtigen Standpunkt zu gewinnen. Hierdurch ist nun die vollkommenste Klarheit in den Hauptgebieten schon erreicht. die Darstellung der pythagoreischen Naturwissenschaft wird diese Ergebnisse vervollständigen, und die Entwicklungsgeschichte der pythagoreischen Zahlenlehre, so kärglich und missverstanden auch die sie betreffenden Nachrichten sind, wird dann die letzten noch nöthigen Aufschlüsse gewähren.

So tritt denn hiermit der religiös-spekulative Ideenkreis der pythagoreischen Schule, von Pythagoras selbst dargestellt, zum ersten Male an's Licht; und da sich jedem denkenden Leser seine folgenschwere Wichtigkeit für die ganze spätere philosophische und religiöse Ideen-Entwicklung schon von selbst aufgedrängt haben wird, so glaubt der Verfasser im Bewusstsein des wichtigen Dienstes, den die Wiederauffindung dieses alten Ideenkreises einer vorurtheilslosen Auffassung des Alterthums leisten wird, denselben dem Nachdenken aller helleren Köpfe, sowie dem fleissigen Studium der Fachgenossen zu allseitigem Besten empfehlen zu dürfen.

Nicht minder endlich hat es sich gezeigt, dass dieser ägyptische Ideenkreis mit seiner Urgottheits-, Weltschöpfungs- und Seelenwanderungs-Lehre derselbe ist, der auch von den anderen alten Denkern der jonischen Schule: von einem Thales und Pherekydes nach Griechenland verpflanzt, und von einem Anaximander, Xenophanes und Anaximenes verarbeitet und umgebildet worden ist, und dass ihre Ideenkreise erst durch den pythagoreischen ihr volles Licht erhalten.

Das Charakteristische der alten jonischen Schule bis auf Pythagoras, dieses bisher so ganz unverstandenen Theiles der ältesten griechischen Philosophie, ist geradezu die ägyptische Herkunft ihres Ideenkreises, während wir nach Pythagoras, von Empedokles an. den persisch-zoroastrischen Ideenkreis

bei den griechischen Denkern werden vorherrschen sehen. Hiermit allein schon fällt eine Masse spekulativen Unsinns über den Haufen, der nun nicht weiter widerlegt zu werden braucht.

Zugleich aber beweist jene im pythagoreischen Gedicht aufgestellte, für den ersten Anblick so überraschende und durch die Schilderung des Zeus als Weltgeistes und der Weltkugel als seines Leibes so grossartig ausgeführte Lehre von der Einheit des Alls (der Welt und der Gottheit) trotz aller unverminderten Selbstständigkeit der Einzeldinge:

> Wie als Eines das All, und gesondert doch Jedes bestehet,

dass Pythagoras mit der philosophischen Gedanken-Entwicklung seiner Vorgänger bis auf seine Zeit vollkommen vertraut war, dass er ihre pantheistische Richtung nicht allein kannte, sondern auch theilte, und dass er demnach auch von den Schriften seiner Vorgänger eben so gut Kenntniss hatte als von den sittlichen Spruchdichtungen der unmittelbar vorausgegangenen Generation, der sogenannten sieben Weisen, oder von den religiösen Gedichten der noch älteren griechischen Lyriker. Das von ihm aufgestellte Thema des Pantheismus, die Einheit des Alls, werden wir dann von seinen unmittelbaren Nachfolgern, den Eleaten, sogleich wieder aufgenommen und weiter ausgebildet sehen; so dass Pythagoras mit seinem Ideenkreis sich in dem philosophischen Entwicklungsgang gerade da einreiht, wo die chronologisch bestimmten Daten seiner Lebensschicksale ihn auch geschichtlich hinstellen. So tritt also im pythagoreischen Gedichte auch der ununterbrochene Faden der gesammten philosophischen Entwicklung bei den Griechen zu Tage, und der spekulative Ideenkreis des Pythagoras ist nun in keiner Beziehung mehr ein unverständliches Räthsel.

Wie sehr alle diese Sätze den bisherigen Schul-Meinungen und den gelehrten Vorurtheilen widerstreben, weiss Niemand besser als der Verfasser selbst. Da sie aber nicht das Ergebniss eines geistreichen Phantasirens, sondern einer mit jahrelanger Anstrengung durchgeführten ernsten und höchst gewissenhaften Forschung sind, so erwartet der Verfasser, dass sie mit derselben Gewissenhaftigkeit auch in Erwägung gezogen, geprüft und beurtheilt werden.

Wenden wir uns nun zu dem noch übrigen streng wissenschaftlichen Theil der pythagoreischen Lehre.

Wissenschaft.

Durch die Aufnahme in den orphischen Weihedienst und die Mittheilung des religiös-spekulativen Ideenkreises der heiligen Sage war nun der vorbereitende Elementar-Unterricht und die eigentliche Erziehung des jungen Mannes beendet, und er trat jetzt der schon früher geschilderten Organisation der Schule gemäss aus dem Kreise der blossen Elementarschüler, der Akusmatiker, Exoteriker, in den der eigentlichen Studirenden, der Mathematiker, Esoteriker. Wir sahen, dass jener Elementar-Unterricht ein rein-passives Lernen, und zwar vorzugsweise ein Gedächtnisslernen bezweckte, dass der Schüler beim Unterrichte sich völlig schweigsam und nur zuhörend zu verhalten hatte, — woher der Name Akusmatiker, Hörer, Zuhörer, — dass man ihm ein weiteres selbsständiges Verarbeiten des Gehörten gar nicht zumuthete, ja es als unzeitig und vorreif gar nicht erlaubte, und dass man ihn auch sonst in einer dieser geistigen Unreife angemessenen untergeordneten Stellung hielt. Dies war die so vielfach missverstandene Zeit des Schweigens, mit welcher die Bildung in der pythagoreischen Schule begann. Die Vortheile und Nachtheile dieser auf eine herbe Geisteszucht berechneten Lehr- und Erziehungs-Methode haben wir seiner Zeit besprochen.

Nun aber in dem engeren Kreise der Esoteriker, der reiferen und den unmittelbaren persönlichen Umgang des Pythagoras geniessenden Schüler, unter den eigentlichen Studirenden, begann den alten Nachrichten zu Folge eine ganz entgegengesetzte Lebens- und Studienweise. [1192]

Jetzt, nachdem sie das Schwierigste: „zu schweigen und „zu hören, gelernt, und durch diese Schweigezeit schon „die ersten Kenntnisse erworben hatten, nun durften sie „reden und fragen, was ihnen vorgetragen wurde nieder-„schreiben, und ihre eigenen Ansichten entwickeln.“ Es trat also jetzt eine dem bisherigen Unterrichte vollkommen entgegengesetzte Methode ein: das freie, selbstständige, auf das eigene Nachdenken gestützte Studium im höheren Sinne; sie wurden eigentliche Studirende. Es is dies, nur in einem fremdartigen und schärfer ausgeprägten Gegensatze, der nämliche Unterschied zwischen dem passiven Elementar-Unterrichte und dem selbstthätigen, eigentlichen wissenschaftlichen Studium, wie er mit innerer sachlicher Nothwendigkeit auch noch bei uns zwischen dem Schulunterrichte und dem höheren wissenschaftlichen Studium besteht; ein Unterschied, welcher ohne Schaden für die Pflege der Wissenschaft selbst gar nicht aufgehoben werden kann, denn auch noch das höhere Studium bevormundende Fachschulen werden zwar mehr gut dressirte Mittelköpfe, aber um so weniger selbstständige wissenschaftliche Genies erzeugen. Auf eine für die meisten Leser wohl sehr überraschende Weise liess also Pythagoras nach einem fast unterjochend strengen Elementar-Unterrichte jetzt das freieste wissenschaftliche Studium folgen; ein Wechsel, der schon durch seinen grossen Gegensatz im höchsten Grade belebend auf die jungen Geister wirken musste, da einem etwanigen Missbrauche der neuen Freiheit schon ein hindernder Riegel vorgeschoben war, einestheils durch die bisher erhaltene strenge Denkzucht, anderntheils durch die Natur der neuen Studien-Gegenstände selbst, welche keine anderen waren, als die auf die Mathematik in ihrem ganzen Umfange gegründeten exakten Naturwissenschaften, so weit sie damals entwickelt waren.

So überraschend und fast unglaublich dies Vielen für den ersten Augenblick klingen mag, — besonders dem

chaotischen Unsinnswuste gegenüber, der gewöhnlich als pythagoreische Lehre zu Markte gebracht wird, — so entschieden und bestimmt lauten doch über diesen Punkt die überlieferten Nachrichten. „Jetzt, so fährt der alte Berichterstatter fort,[1193] „jetzt hiessen die jungen Leute „Studirende, Mathematikoi, von denjenigen Wissen„schaften, welche sie schon begonnen hatten zu Gegen„ständen ihres Lernens und Nachdenkens zu machen; „da Geometrie und Gnomonik und Musik und die „übrigen höheren Disciplinen bei den Griechen vor„zugsweise die Studien, Mathemata, genannt wurden. „Darauf, ausgerüstet mit den Kenntnissen dieser Wissen„schaften", — also der mathematischen, denn der Name ist geblieben bis auf diesen Tag, — „richteten sie ihren „Fleiss auf die Werke des Weltalls und die Grund„ursachen der Natur, und hiessen dann Naturkundige, „der Naturwissenschaft Beflissene, Physikoi." Durch die übrigen zerstreuten Nachrichten aus der altesten pythagoreischen Schule werden nun diese Angaben vollkommen bestätigt,[1194] und es erscheinen als die in der pythagoreischen Schule gepflegten exakten und Natur-Wissenschaften folgende: zunächst die Mathematik in einem schon sehr bedeutenden Umfange, sowohl die Zahlenlehre und Zahlentheorie, Arithmetik, als auch die Grössenlehre, Geometrie, bis zu den Kegelschnitten, den Sätzen von der Kugel und den in der Kugel beschriebenen regelmässigen Körpern; die mathematische Musik und Intervallenlehre, Harmonik, mit besonderer Anwendung der Proportionenlehre; die Sphärik, als Anwendung der Lehre von der Kugel auf die Messung der hohlen Himmelskugel, besonders in Bezug auf deren tägliche Umdrehung; also die Anfänge der sphärischen Trigonometrie und zugleich der Himmelsmechanik; die Gnomonik, die Lehre von den Sonnenuhren, als streng mathematische Disciplin, wie sie auch jetzt noch, wenn auch mehr als gelehrte Liebhaberei be-

trieben wird, wie sie aber den Alten als das einzige ihnen bekannte Mittel zur Beobachtung des Sonnenlaufes und als Mittel zur Zeitmessung während des Tages unentbehrlich war; und endlich sogar die ersten Grundlehren einer auf mathematische Betrachtungen gegründeten Optik. Dies waren also die reinen und angewandten Theile der Mathematik, wie sie das spätere Alterthum nur weiter entwickelte und ausbildete. Mit ihnen aufs Engste verbunden war zunächst die beobachtende und theoretische Astronomie, in welcher nicht blos, wie sich von selbst versteht, die Sphärik und Gnomonik, sondern auch, was weit auffallender und für den ersten Anblick unbegreiflicher scheint, die Optik und die Harmonik, die mathematische Intervallenlehre, zur Anwendung kamen. An die Astronomie reihte sich dann die von Anaximander in Griechenland eingeführte Geographie, sowohl in ihrer allgemeinen mathematisch-astronomischen, als auch in ihrer speciellen länder- und völker-beschreibenden Richtung. An diese endlich schloss sich eine eigentliche, sowohl die Anfänge einer Physik als auch einer Physiologie und Psychologie enthaltende Naturlehre an, welche in ihrer Atomenlehre die stereometrischen Vorstellungen von den regelmässigen Körpern, und in ihrem physikalisch-physiologischen Theile, im Gebiete der Optik und Akustik, die Rechnung und die Geometrie in strengster Methode auf die Naturerscheinungen anwandte, ja selbst noch auf dem Gebiete der eigentlichen Physiologie den Spuren der Zahlenverhältnisse und ihrer Gesetze nachging, und demnach, so weit es möglich war, einen mathematischen Charakter trug. Dies wurde dann die Veranlassung, dass die Späteren nach ihrer Art eifrigst in diese mathematische Richtung eingingen, indem sie alle in der Natur wirklich und scheinbar Statt findenden Zahlenverhältnisse aufspürten, und dabei, trotz der vielen Spielereien und Träumereien, die sie bei dem damals noch so unentwickelten Stande der Naturkunde

nothwendig vorbringen mussten, doch von dem richtigen Satze ausgingen, dass Alles in der Natur nach Maass und Zahl geordnet sey; ein Satz, der dem glänzenden Bau unserer neueren Naturwissenschaften: der Astronomie, Physik, Chemie, zu Grunde liegt, und auch auf die Gebiete der eigentlichen Naturkunde, der Mineralogie, Botanik und Zoologie, ja selbst auf das Erscheinungsgebiet des leiblichen und geistigen Lebens übertragen, überall wo er genauer verfolgt wird, zu den überraschendsten Ergebnissen führt.

Einzelne dieser Disciplinen, wie die Zahlentheorie,[1195] die mathematische Musik[1196] und die Astronomie,[1197] waren Lieblingsbeschäftigungen des Pythagoras selbst; ja die mathematische Musik war ganz seine eigene Schöpfung.[1198] Dass also auch in seiner Schule auf dem vom Meister mit Vorliebe bearbeiteten Felde eine grosse geistige Regsamkeit Statt fand, begreift sich leicht; besonders da einerseits mathematisch-naturwissenschaftliche Forschungen für die mit ihnen Vertrauten einen fesselnden und immer neuen Reiz besitzen, andrerseits die Anhänger der pythagoreischen Schule meistens Glieder vornehmer und reicher Familien waren, die in glücklicher Unabhängigkeit ohne alle Nebenzwecke des Erwerbes, — gegen die man sogar, wie wir sahen, eine grosse Verachtung hegte, — ihre freie Musse der reinen und uninteressirten Beschäftigung mit der Wissenschaft zuwenden konnten.

Diese Beschäftigung mit den exakten Wissenschaften musste aber ein um so grösseres Bedürfniss für die pythagoreische Schule seyn, da der eigentliche religiös-spekulative Ideenkreis, auch ganz abgesehen von der ehrfürchtigen Heilighaltung, mit welcher er, wie wir sahen, als eine höhere Offenbarung von seinen Anhängern aufgefasst wurde, der Denkthätigkeit des Einzelnen nur einen geringen Spielraum darbot. Denn ein jeder solcher Glaubenskreis erscheint seiner Natur nach als fertig und

abgeschlossen, und auf seinem Standpunkte auch für alle Zukunft vollendet und unveränderlich, da seine Anhänger abweichende Ansichten nur für irrig und falsch halten können und demnach als unwahr verwerfen müssen, wie das Urtheil des Parmenides über die entgegengesetzten Principien des Empedokles dies schlagend beweist.[1190]

Dass mit verändertem Bildungsstande auch die für wahr gehaltenen Glaubens-Ansichten anderen weichen müssen, kann natürlich dem auf diesem Standpunkte Stehenden gar nicht einfallen, da er von einem solchen veränderten Bildungsstande gar keine Vorstellung hat und ihn demgemäss auch gar nicht für möglich hält. Dies gilt in grösster Allgemeinheit von der unselbstständigen Mehrzahl der Menschen zu allen Zeiten, sowohl von den Verehrern des Alten, aus den früheren Zeiten und Geschlechtern Vererbten, als von den Anhängern des Neuen, der aus den vorhandenen Zuständen und ihren Gebrechen entstandenen Zeit-Ideen. Alle sind gleichmässig exklusiv. Dass die Anhänger des Alten und Hergebrachten von der ausschliesslichen Richtigkeit ihrer Meinungen überzeugt sind, begreift sich für den ersten Augenblick am leichtesten. In der That betreffen alle religiös-spekulativen Ideen vorzugsweise so umfassende und allgemeine Erkenntniss-Gegenstände, die Natur der Gottheit und des Weltalls, dass bei ihnen die Aenderungen nothwendiger Weise nur sehr langsam und allmälig eintreten, obgleich sie nichts desto weniger unausgesetzt Statt finden, und dem langsamen Zerbröckeln der Verwitterung ähnlich den Ideenkreis ununterbrochen umbilden, wenn auch die betreffenden Generationen diesen Hergang seiner langsam fortschreitenden Stetigkeit wegen, besonders in sinkend abnehmenden und stagnirenden Bildungs-Zuständen, gar nicht wahrzunehmen pflegen und in dem einschläfernden Wahne absoluter Ruhe dahin leben. Diese langsam fortschreitenden Entwicklungsperioden bilden aber die Regel im Leben des Menschengeschlechtes, und jene gedräng-

teren, mit grösseren und lebhafteren Veränderungen des religiösen, wissenschaftlichen und socialen Lebens verbundenen Epochen, wie eben die vorliegende Blüthezeit Griechenlands, welche mit der Entwicklung der alten Philosophie Hand in Hand ging, oder wie das laufende Jahrhundert seit der französischen Revolution, bilden bei den Nationen nur die zeitweise eintretenden kritischen Entwicklungs-Steigerungen, welche von vorausgegangenen längeren ruhigeren Zuständen vorbereitet, ähnliche ruhigere, ja fast stillstehend scheinende Zeiten der Erholung und neuen Kräfte-Ansammlung, oder der gänzlichen Erschöpfung und des Absterbens zum Gefolge haben. Aber auch diese aufgeregteren Epochen bringen bei der Mehrzahl ihrer Zeitgenossen ganz dieselbe einseitige Beschränktheit hervor. Denn auch diese, von den Eindrücken der Gegenwart, den neu eingetretenen Zuständen und den von ihnen hervorgebrachten Ideen ganz eingenommen und beherrscht, sind eben so weit entfernt, andere Zustände zu begreifen und für möglich zu halten, als die gerade vorhandenen; nur das Neue däucht ihnen vernunftgemäss und das Alte so unvernünftig, dass es ihnen räthselhaft scheint, wie es jemals vorhanden seyn konnte. Auf diese Weise schwimmt der Einzelne, so gut wie unbewusst, in dem grossen Strome der nie rastenden Entwicklung, von dem er weder weiss woher er kommt, noch wohin er geht, ja dessen nothwendige unaufhaltsame Veränderung er meistens gar nicht ahnet, so dass er im Wahne einer geträumten Stabilität je nach seinem augenblicklichen Interesse entweder glaubt vorübergegangene veraltete Zustände konserviren, oder die ihm zusagende Gegenwart festhalten, oder das Utopien einer glücklichen Zukunft auf ewige Dauer verwirklichen zu können. Alle politischen und religiösen Parteien, alle philosophischen Schulen haben daher ihr Glaubenspanier für ewig und unveränderlich, für allein wahr und berechtigt, für absolut fertig und abgeschlossen gehalten. Dass

also auch die pythagoreische Schule von dieser allgemeinen Schwäche der menschlichen Natur keine Ausnahme machte, sondern sich in ihrem spekulativen Ideenkreise völlig abschloss, begreift sich um so leichter, da die Macht des Alten und des Neuen vereinigt auf sie einwirkte; indem ihr Ideenkreis durch den Nimbus eines aus der fernesten Vorzeit stammenden Alters mit aller Ehrwürdigkeit der Ueberlieferung ausgestattet war, und doch zugleich für die griechischen Zeitgenossen den Reiz der überraschendsten Neuheit hatte. Dazu kam dann noch die Organisation der Schule, die, wie wir sahen, auf die möglichste Stabilität und Abgeschlossenheit von vornherein berechnet war; und selbst die ungewöhnliche Persönlichkeit des Stifters trug dazu bei, eine selbstständige Geistesrichtung der Schüler, der fast göttlichen Autorität des Meisters gegenüber, zu unterdrücken.

Dieser Theil des Ideenkreises bot also für die geistige Entwicklung der Schule wenig freien Raum; und in der That finden wir auch unter den von Pythagorikern, Mitgliedern der engeren Schule, namhaft gemachten Schriften keine von eigentlich spekulativem Gehalte, sondern nur religiös populäre. Die exakten Wissenschaften, und insbesondere die Mathematik, bildeten also die eigentliche Arena für die Glieder der engeren Schule; Astronomie und Mathematik scheinen daher von den Pythagorikern vorzugsweise gepflegt worden zu seyn, und die schon bald nach der Auflösung der Schule von Unter-Italien und Sicilien ausgehende hohe Blüthe beider Wissenschaften kann auf keine andere Quelle, als auf die pythagoreische Schule zurückgeführt werden.

So kärglich und abgerissen nun auch die Detailnachrichten über diesen von der pythagoreischen Schule gepflegten exakteren Wissenkreis sind, so ist es doch möglich, falls man nur die nöthige Kenntniss von den betreffenden Disciplinen bei den Alten besitzt, diesen abgerissenen Nachrichten Leben und Verständniss einzu-

hauchen. Versteht man Nichts von den Gegenständen dieser Nachrichten, so versteht man diese selbst natürlich auch nicht; für einen Sachunkundigen würden sie unverständlich seyn, selbst wenn sie ausführlich und vollständig wären; um so mehr sind sie es jetzt, wo sie nur abgerissen und fragmentarisch sind. Diese völlige Unkunde von den Zuständen des antiken Wissens, welche mit der schon früher besprochenen Unkunde der religiösen Zustände und Glaubenskreise des Alterthums Hand in Hand geht, macht es nun begreiflich genug, dass es mit dem Verständnisse der alten Philosophie bisher so kläglich bestellt war, und dass namentlich die Darstellung des pythagoreischen Ideenkreises an Konfusion und Nonsens ihres Gleichen sucht. Denn kennt man die Zustände des religiösen Glaubens und des exakten Wissens nicht, welche beide den nothwendigen Boden des philosophischen Ideenkreises ausmachen und dessen Ausbildung ganz wesentlich bedingen, so kann man natürlich diesen selbst eben so wenig richtig auffassen und verstehen. Der spekulative Gallimathias der bisherigen Darstellungen erklärt sich somit aus dieser doppelten Unwissenheit zur völligen Genüge.

Wie in den früheren Theilen dieser Forschungen ist es also auch hier unumgänglich nöthig, mit den alten Nachrichten auch die von ihnen als bekannt vorausgesetzten Sachkenntnisse aus den einzelnen Disciplinen nach den Schriften der Alten zugleich mitzutheilen, damit der Leser diese sonst ganz leeren Klänge mit dem ihnen zukommenden Sinne beseelen, und sich so das Verständniss der alten Nachrichten selbst bilden kann. Für den Leser hat diese so einfache und dem gesunden Menschenverstande so nahe liegende und so einleuchtende Methode, — welche freilich nur die Unbequemlichkeit hat, dass der Darsteller erst selber verstehen muss, was er dem Leser verständlich machen will, — zugleich noch den weiteren Vortheil und Reiz, dass er diese jetzt so sehr verfei-

nerten und hoch ausgebildeten wissenschaftlichen Disciplinen in ihren Anfängen kennen lernt, wie sie sich unmittelbar aus der Betrachtung der Erscheinungswelt, aus der unmittelbaren Anschauung der Thatsachen, — und dies gilt selbst von der Mathematik, — nach und nach entwickelten, und dass die dadurch gewonnene sinnliche Anschaulichkeit und Frische belebend selbst auf das Studium der gleichnamigen heutigen Wissenschaften einwirkt.

Die **Mathematik** ist es, welche die Grundlage dieses gesammten Wissenskreises bildet. Um daher zur Darstellung dieser Studien in der pythagoreischen Schule einen sicheren Ausgangspunkt und festen Boden zu erhalten, und insbesondere um in den **Wust** der unverstandenen Notizen, welche unter dem Namen der pythagoreischen Zahlenlehre aufgehäuft sind, Licht und Klarheit bringen zu können, ohne jeden einzelnen Unsinn mit einer endlosen, den Leser ermüdenden Polemik widerlegen zu müssen, wurde schon bei Gelegenheit des mathematischen Elementar-Unterrichtes der pythagoreischen Schule aus den uns überlieferten Nachrichten eine Uebersicht der gesammten pythagoreischen Mathematik gegeben, wie sie zur Orientirung auf diesem bisher ganz unbekannten Gebiete unumgänglich nöthig war, damit die unerlässlichste Sachkenntniss zum Verständnisse der überlieferten Notizen ermöglicht würde. Denn diese Notizen bilden gerade deshalb einen so gänzlich sinnlosen **Wust**, weil schon die alten und noch mehr die neueren Darsteller, ohne auch nur einen Dämmerschein von der Kenntniss des eigentlichen Gegenstandes zu besitzen, ja ohne auch nur zu ahnen um was es sich eigentlich handle, ihren gelehrten Kram zu Markte bringen, so dass in der That auf keinem anderen Felde menschlicher Wissenschaft eine solche Masse gelehrter Kopflosigkeit vereinigt ist.

Es war also vor allen Dingen der diesem Wirrsale zu Grunde liegende reale Ideenkreis wiederherzustellen, wie ihn die in den alten Nachrichten erkennbaren zahl-

reichen Spuren einer sehr ausgebildeten Zahlentheorie nothwendig voraussetzten. Das mit der gesammten antiken Wissenschaft gleichmässig vernachlässigte Studium der alten Mathematik gewährte alle gewünschten Aufschlüsse, und es zeigte sich, wie wir gesehen haben, dass diese zahlentheoretischen Untersuchungen im engsten Zusammenhange mit fundamentalen Sätzen der Geometrie standen, welche gleichsam nur als der in die Form des Raumes übertragene Ausdruck eben so fundamentaler Zahlenverhältnisse erschienen, dass daher diese zahlentheoretischen Untersuchungen nur in beständiger Beziehung auf Raum-Verhältnisse gedacht waren; die der alten Mathematik so eigenthümliche Vereinigung der Zahlen- und Grössenlehre, der Arithmetik und Geometrie, welche unserer modernen mathematischen Denkweise so fern liegt, trat nach und nach in ihrer ganzen Wichtigkeit zu Tage. Zugleich gewährten die Schriften der Mathematiker selbst, weil sie als Mathematiker Sachkenner waren, und nicht wie die meisten übrigen Berichterstatter sachkenntnisslose, blos kompilirende Grammatiker und Literatoren, ganz bestimmte und feste Angaben über höchst wichtige Detailsätze der pythagoreischen Zahlen- und Grössenlehre, so dass aus deren Zusammenstellung und inneren Verkettung nach und nach das Bild der pythagoreischen Mathematik entstand, wie wir es früher dargestellt haben. Auf diese Darstellung verweisend können wir uns also begnügen die dort gefundenen Resultate hier kurz in's Gedächtniss zurückzurufen.

Wir sahen, wie alle diese Zahlen-Untersuchungen sich als eine ganz ausgebildete **Zahlentheorie** (ἡ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς πραγματεία, θεωρία) sich an die Zahlenreihen einer analytischen Formel anschlossen, welche nach der ausdrücklichen Ueberlieferung der Alten **von Pythagoras selbst aufgestellt worden war, um die rationalen Seiten der rechtwinkligen Dreiecke nach Anleitung des bekannten pythagoreischen**

Lehrsatzes, des magister matheseos, berechnen zu können. Durch diese wichtige Ueberlieferung befinden wir uns nun auf historisch und sachlich festem Grund und Boden, und alle die vereinzelten und abgerissenen Nachrichten der Alten über zahlentheoretische Sätze der pythagoreischen Schule erhalten Verständniss und inneren Zusammenhang, weil sie sich alle an diese Zahlenreihe für die rationalen Dreiecksseiten anknüpfen und aus ihnen herleiten. Die verschiedenen Formen des Binomialsatzes: für $(a + b)(a + b)$ und $(a + b)(a - b)$, und die Lehre von den Gnomonen, die Lehre von den Zahlenarten überhaupt: den Linearzahlen, Flächenzahlen, Körperzahlen, den Primzahlen und den zusammengesetzten Zahlen, den Geraden und Ungeraden, den Gerademal-Geraden und Gerademal-Ungeraden, — die Lehre von den Quadratzahlen und Potenzen, und den figurirten Zahlen, — die hieran sich knüpfende und nah verwandte Lehre von den Potenzen überhaupt, und namentlich die Lehre von unserem Zahlensysteme als einer Potenzenreihe nach Zehn, — die Lehre von den Wurzeln und Zahlenfaktoren, vom Wurzelausziehen und der Faktorenzerlegung, von den reinen Quadratzahlen (ταυτομήκεις) und ungleichen Flächenzahlen (ἑτερομήκεις), — die Grundlehren der Analytik und Algebra: das Auffinden von Unbekannten (ἀορίστοις) durch Schlüsse aus den Zahlenverhältnissen der bekannten Zahlen (der ὡρισμένοι), — die Verwandlung von Summen und Differenzen in Multiplikationszahlen und von diesen umgekehrt in Summen und Differenzen, — wie Quadratzahlen beschaffen seyn müssen, um wieder andere Quadratzahlen als Summen und Differenzen hervorbringen zu können, — diese ganze grosse Zahl von Sätzen und Lehren hängen also mit der Zahlendarstellung dieser Formeln für die rationalen Dreiecksseiten auf's Engste zusammen, entwickeln sich entweder aus diesen Zahlenreihen, oder sind deren unmittelbare Konsequenzen, oder

werden bei der Bildung der Formeln angewandt. Zugleich aber hatte die Darstellung dieser rationalen Dreiecksseiten auch noch eine praktische Wichtigkeit, weil sie die ersten Versuche zur Berechnung der Dreiecke überhaupt waren, aus denen sich die spätere griechische Trigonometrie durch Auffassung der Dreiecksseiten als Sehnen eines Kreises nach und nach hervorbildete.

An diese Zahlentheorie schliesst sich eine schon sehr ausgebildete Proportionenlehre, welche in der von Pythagoras geschaffenen und mit Vorliebe gepflegten mathematischen Musik, der Harmonik und Intervallenlehre ihre unmittelbare Anwendung fand, und als das hauptsächlichste Mittel der mathematischen Betrachtung und Schlussfolgerung auch in der Geometrie und Sphärik für die Alten von grösster Wichtigkeit war, da ihnen das bequeme Denk-Instrument der modernen analytischen Zeichensprache noch gänzlich fehlte. Trotz dieses Mangels erhob sich aber die Analyse in der pythagoreischen Schule bis zur Lösung algebraischer Gleichungen zweiten Grades, wie z. B. der Kegelschnittsgleichungen, unter welche der magister matheseos, als die geometrisch ausgedrückte Gleichung des Kreises, selber gehört. Es erhellt also, dass Pythagoras die Zahlenlehre, die Arithmetik, und zwar die allgemeine Arithmetik, welche er von der Logistik, den praktischen Rechnungsmethoden des Geschäftslebens ausdrücklich trennte, schon in einem sehr bedeutenden Umfange kannte, und dass er sogar die Grundlage zur höheren Analyse, diesem jetzt vorzugsweise gepflegten und ausgebildeten Theile der Mathematik, nach Griechenland verpflanzte.

In dieses nach seiner inneren Einheit und seinem wissenschaftlichen Zusammenhange geordnete Bild der pythagoreischen Arithmetik reihen sich nun alle jene, im sinnlosen Wuste der sogenannten pythagoreischen Zahlenlehre zerstreut und zusammenhangslos über-

lieferten Notizen ein, welche wirklich von eigentlich mathematischer Natur und von wissenschaftlichem Werthe sind. In dem systematischen Zusammenhange dieser Darstellung erhalten sie von selbst ihre Erklärung und ihr Verständniss; sie sind für den Leser nicht mehr sinnlose Bruchstücke eines verlornen unbekannten Ganzen, sondern vollkommen verständliche Theile einer in sich zusammenhängenden wissenschaftlichen Disciplin. Dadurch schwindet denn bereits ein grosser Theil des aufgehäuften Wirrsales; der Rest schrumpft zusammen, und die Möglichkeit auch ihn noch vollends auszukehren, wird schon um Vieles einleuchtender. Auch zu diesem Zwecke behalten wir die bisher angewandte Methode bei: auf Grundlage unserer vorausgeschickten Untersuchungen die in ihrer Vereinzelung und bisherigen Darstellung sinnlos erscheinenden Notizen unter ihren richtigen Gesichtspunkten zusammen zu ordnen, und ihnen dadurch Verständniss und inneren Zusammenhang zu ertheilen.

Ein innerlich eben so wohl zusammenhängendes Bild gewähren nun auch die von den alten Mathematikern vereinzelt überlieferten Notizen über die pythagoreische Geometrie. Die Geometrie ist bei den Alten in einem viel höheren Grade als bei den Modernen mit der Arithmetik verwandt und identisch, indem eine Reihe gerade der bedeutendsten geometrischen Fundamentalsätze Nichts als geometrische Einkleidungen arithmetischer Sätze sind, bei denen die Zahlenverhältnisse durch Uebertragung auf Raumfiguren gleichsam nur in's Räumliche übersetzt, und statt in der Sprache der Arithmetik nun in der Sprache der Geometrie ausgedrückt werden. Wie daher die Zahlenlehre bei Euklid ganz geometrische Form hat, so sind eine grosse Zahl von geometrischen Sätzen auch bei ihm nur die räumliche Darstellung von arithmetischen Funktionen: von Potenzirungen und Wurzelausziehungen, von Proportionen und analytischen Gleichungen aller Art.

Durch die Erkenntniss dieses Verhältnisses zwischen Arithmetik und Geometrie bei den Alten löst sich sogleich wieder ein Theil des in der sogenannten pythagoreischen Zahlenlehre aufgestapelten Unsinns auf. Denn so wie man weiss, dass die Alten von Linearzahlen, Flächenzahlen und Körperzahlen reden, dass sie das Binomial-Theorem, das Fundament der gesammten höheren Analyse nur in geometrischer Form kennen, dass ihre ganze Proportionenlehre geometrische Gestalt hat, dass sie die Lehre von den Gleichungen der Kegelschnitte nur unter der Form einer geometrischen Lehre von der Anlegung der Räume an gegebene Linien vortragen, — so erscheint die ganze tiefsinnige Untersuchung der Neueren: ob sich die Pythagoreer die Zahlen etwa materiell und körperlich gedacht hätten, als Sachunkenntniss in mathematischen Dingen und insbesondere in der Mathematik der Alten.

Auch die pythagoreische Geometrie gruppirt sich in den vorhandenen Nachrichten, wie die pythagoreische Arithmetik, um den magister matheseos, seine Voraussetzungen und seine Konsequenzen. Wie wir sahen setzt der magister matheseos voraus: die Parallellinien-Theorie, die Lehre von den Parallelogrammen und Dreiecken, die Lehre von der Gleichheit des Inhaltes solcher Flächenfiguren die von gleicher Grundlinie und Höhe sind, d. h. unter Parallellinien gebildet werden, die Lehre von den rationalen und irrationalen, kommensurabelen und inkommensurabelen Seiten rechtwinkliger Dreiecke, und endlich die Kenntniss des Binomialsatzes in seiner geometrischen Form. An die Lehre von den Dreiecken und Parallelogrammen knüpft sich dann die Lehre von den Polygonen und Sternpolygonen, und an die gesammte Lehre von der Gleichheit der Figuren die Lehre von ihrer Aehnlichkeit, als der geometrische Ausdruck der Proportionenlehre. An den magister matheseos insbesondere knüpft sich dann die ausgedehnte Lehre von der Anlegung der Räume an gegegebene Linien, ihren Defekten und Ueberschüssen, die

von höchster Wichtigkeit ist, nicht blos als eine Lehre der praktischen Landvermessung und Katastrirung, — wozu sie z. B. den Aegyptern diente, bei denen sie ihre Ausbildung erhalten hatte, — sondern auch als geometrische Darstellung der quadratischen Gleichungen, insbesondere sämmtlicher Kugelschnitts-Gleichungen, zu denen der magister matheseos als geometrische Darstellung der Gleichung des Kreises selbst gehört. Die Lehre von den Kegelschnitten war also dem Pythagoras ebenfalls bekannt; nicht minder aber auch die Lehre von den in der Kugel eingeschriebenen regelmässigen Körpern, die Stereometrie, und demgemäss auch die Lehre von der Kugel selbst, welche eben so von der Sphärik, der Lehre von der Achsendrehung der Himmelskugel, vorausgesetzt wird und ihr nothwendiger Weise zu Grunde liegt. Eben so stammt auch die allgemeine Form der alten Geometrie, die in den Elementen des Euklid angewandte mathematisch-demonstrative Methode von Pythagoras her, und wir haben gezeigt, wie sie mit seiner ganzen Unterrichts- und Erziehungs-Methode aufs Vollkommenste übereinstimmt; offenbar weil Er selbst in ihr geschult worden war, indem er sie da, wo er seine wissenschaftliche Bildung erhielt, in Aegypten, schon in ihrer Eigenthümlichkeit ausgeprägt vorfand.

Durch diese Nachweisung über den, wie wir sahen, schon sehr weit entwickelten Bildungsstand der alten Mathematik in der pythagoreischen Schule, sind wir also auch auf diesem Gebiete der exakten Wissenschaften aus dem dämmerigen Nebel der bis jetzt herrschenden Vorstellungen über die pythagoreische Lehre vollends herausgetreten, und haben uns überzeugt, dass die geglaubte Gallert- und Embryonen-artige Unentwickeltheit der pythagoreischen Lehre, wie sie gewöhnlich dargestellt wird, nur in den Köpfen der Neueren besteht, und dass ihre Schilderungen nicht den ge-

schichtlichen Zustand des pythagoreischen Ideenkreises, sondern nur den Zustand ihrer eigenen Sachkenntniss und Denkschärfe darstellen. Es wird uns vielmehr im direktesten Gegensatz zu diesem Wahne durch die überlieferten Angaben berichtet, dass Pythagoras seinen wissenschaftlichen Ideenkreis in der allerstrengsten wissenschaftlichen Form: in der mathematischen ausbildete;[1199] so dass auch die sämmtlichen oben angeführten und von ihm gepflegten naturwissenschaftlichen Disciplinen in der streng mathematischen Form, deren sie ihrer Natur nach fähig waren und zu der des Pythagoras Vorliebe für die Mathematik ihn doppelt geneigt machte, von ihm in seiner Schule gelehrt und von seinen Schülern studirt wurden.[1200] Die streng mathematische Form, in welcher wir die Kanonik und Harmonik als die Fundamental-Disciplinen der rein theoretischen Musik, die Sphärik, Gnomonik und Optik, als die Fundamental-Disciplinen der Astronomie, die Atomenlehre als die Fundamentallehre der Physik, bei den späteren Griechen theils erwähnt, theils vorgetragen finden, wie z. B. die Harmonik und Kanonik, die Optik und Katoptrik bei Euklid, ja die Sphärik schon vor Euklid bei Autolykus, rührt also von Pythagoras her und ist in der pythagoreischen Schule ausgebildet worden. Wenn wir daher die pythagoreische Schule sogar die Physik und Physiologie in ein allerdings oft spielendes, oft aber auch in den Zahlen-Verhältnissen der Natur begründetes statistisches Zahlengewand einkleiden, wenn wir sie überall nach wahren und erträumten Zahlen-Verhältnissen in der Natur jagen sehen, — denn dies ist das Wesentliche der gewöhnlich sogenannten pythagoreischen Zahlenlehre, Zahlenmystik, Zahlen-symbolik, oder wie sie sonst genannt wird, — so stimmt selbst dies noch mit der matheamtischen Behandlungsweise der übrigen naturwissen-

schaftlichen Disciplinen, und ist nur die weitere, allerdings oft sehr verkehrte und phantastische Verfolgung eines von Pythagoras selbst eingeschlagenen Weges.

Unter den von Pythagoras auf diese Weise mathematisch behandelten Disciplinen wird vor allen die theoretische Musik genannt. Wie wir früher schon sahen, hatte die Musik bei den Griechen zu des Pythagoras Zeit bereits eine hohe Ausbildung erreicht. Die Blüthe der religiösen Musik war zugleich mit derjenigen der religiösen Dichtung seit Terpander und Thaletas schon eingetreten; denn die religiöse Poesie und Musik entwickelten sich nothwendig Hand in Hand. Geistliche Lieder werden nur gedichtet um bei der häuslichen und öffentlichen Gottes-Verehrung gesungen zu werden, und dieser Gesang hat die Instrumental-Musik zur naturgemässen Begleiterin. Die älteren religiösen Dichter waren daher Alle auch zugleich Komponisten und Musiker;[1201] mit ihren Gedichten hatten sich zugleich auch ihre Kompositionen erhalten, und eine musikalische Literatur war neben der dichterischen entstanden. Denn schon Terpander hatte, wie wir sahen, das griechische Alphabet zu einer Notenschrift umgebildet, mit welcher über den Zeilen der Gedichte zugleich die Melodie bezeichnet war. Diese Notenschrift war also zu des Pythagoras Zeit längst schon vorhanden, hatte bereits angefangen sich künstlicher auszubilden, — die von Pythagoras gebrauchte Notenschrift wird uns ausdrücklich überliefert, —[1202] und näherte sich schon jener zusammengesetzten, zeichenreicheren, zweifach gesonderten Form zur Notirung einerseits des Gesanges und andrerseits der begleitenden Instrumental-Musik, wie sie uns als bei den späteren Griechen üblich überliefert wird. Diese Notenschrift bezeichnete aber, ihrer Entstehung aus dem Alphabete gemäss, mit ihren Zeichen immer nur einzelne Töne, oder um noch genauer zu reden, nur die einzelnen Intervalle der Melodie, und nicht wirklich

feste, bestimmte Töne, wie dies Aristoxenus ausdrücklich hervorhebt;[1203] einen vielstimmigen in vollen Akkorden fortschreitenden Gesang, eine mehrstimmige volle Instrumentalbegleitung konnte sie gar nicht ausdrücken; sie bezeichnete, wie unsere älteste Choralmusik, nur die Melodie, den Cantus firmus, und musste die vollständige Ausführung in vollen Akkorden ganz den darstellenden Künstlern, den Spielern und Sängern überlassen. Wie unsre alte Choral-Notenschrift bei den Organisten und Sängern die Kenntniss des Generalbasses, d. h. der musikalischen Theorie, zur richtigen vollständigen Ausführung nöthig machte, ganz so und in noch höherem Grade musste nothwendig auch die griechische Notenschrift zur richtigen und vollständigen Ausführnng des Musikstückes die Kenntniss der musikalischen Theorie, das Gegenstück unseres Generalbasses, voraussetzen. Wie also bei uns die Fähigkeit den Cantus firmus zu beziffern, der nächste und unmittelbare Zweck des Generalbasses war, so definirten auch die Alten als den Zweck der Harmonik, der theoretischen Musik, die Notirung der Melodien und das Verständniss solcher Notirungen, so sehr auch Aristoxenus diese Definition als unwissenschaftlich bekämpft.[1204] Die musikalische Theorie war also nicht blos für den komponirenden Dichter, sondern auch für den ausübenden Sänger und Musiker eine absolut nothwendige Kenntniss, und die Theorie der Musik machte daher eben so gut einen Theil des wissenschaftlichen Studiums aus, als die praktische Musik, das Spielen eines Instrumentes zur Begleitung des Gesanges, einen Theil des Elementar-Unterrichtes und der Jugend-Erziehung. So erklärt es sich, wie die Musiker bei den Alten eben so gut einen Theil des wissenschaftlich gebildeten und gelehrten Standes ausmachten, wie bei uns Neueren; und zwar so, dass wir bei den Alten die Musik eben so gut, wie die Arithmetik, Geometrie, Astronomie, zur Philosophie, d. h. zum höheren theoretischen Wissen,

und die Musiker zu den Philosophen, d. h. zu den Männern der Wissenschaft gerechnet finden.[1205] Dies stimmt nun freilich nicht mit unsern gewöhnlichen Begriffen von Philosophie, und es ergeht uns hierbei gleich den Zuhörern Plato's bei seinem Lehrkurse „über das Gute“; indem, wie nach des Aristoxenus Berichte,[1206] Aristoteles zu erzählen pflegte, „die Meisten Gott weiss „welches verborgenen Guten theilhaftig zu werden ge-„dachten, und dann sehr überrascht waren, als sie den „Plato über die exakten Wissenschaften: die Arith-„metik, Geometrie und Astronomie vortragen hörten, „und endlich den Aufschluss erhielten, dass das Gute „das Ur-Eine sey; was ihnen denn Alles ganz uner-„wartet gekommen wäre,“ — wie wohl den Meisten unserer heutigen Plato-Verehrer auch. Da aber die Alten unter der Philosophie das gesammte höhere Erkenntnisswissen verstanden, so rechneten sie auch die Musik zum Gebiete dieser höheren Wissenschaft, d. h. der Philosophie. Und ganz mit Recht; denn die theoretische Musik[1207] umfasste bei den Alten, wie aus den wenigen und meist nur elementaren musikalischen Schriften erhellt, die uns aus dem Alterthum erhalten sind, einen sowohl auf die praktische Ausführung der Musik, als auf ihre physikalische und mathematische Grundlage[1207] bezüglichen, keineswegs unbedeutenden[1208] Kreis von Wissen, wenn sie sich auch natürlich an Umfang und Ausbildung mit unserer so viel künstlicheren und reicheren theoretischen Musik nicht messen kann. An diese durch die Unvollkommenheit der Notenschrift bei den Alten in viel höherem Grade, als bei uns heut zu Tage, allgemein nothwendige theoretische Musik, knüpften sich nun die dem Pythagoras und seiner Schule eigenthümlichen musikalischen Studien und Neuerungen an. Sie entstanden aus dem Bestreben, dem vorhandenen Tonschatze, der neben den natürlich verschiedenen Tonlagen der menschlichen Stimme, als Bass, Tenor und Sopran, auch noch

durch die verschiedenen, schon sehr ausgebildeten Instrumente, sowohl Saiten- als Blas-Instrumente, und die verschiedenen national entstandenen, nun aber in den allgemeinen Gebrauch übergegangenen, in ihrem gegenseitigen Verhältnisse noch ganz schwankenden und unbestimmten Tonweisen: als die phrygische, lydische, dorische etc.,[1209] bereits eine sehr bunte und mannichfaltige Tonmasse bildete, dieser bunten und mannichfaltigen Tonmasse durch eine genaue, mathematisch-akustische Grundlage eine feste innere Einheit zu geben;[1210] ganz so, wie sich in der neueren Zeit bei den immer mehr anwachsenden Tonmitteln und Instrumenten das Bedürfniss fühlbar machte, den durch die Natur der Tonwerkzeuge bedingten sehr verschiedenartigen Tonleitern und Tonumfängen, durch eine künstliche gleichmässige Stimmung, die sogenannte schwebende Temperatur, diejenige Gleichmässigkeit und innere Einheit zu geben, welche den Reichthum unserer heutigen Musik möglich gemacht hat. Wie daher bei den Neueren die Bestrebungen eine solche gleichmässige schwebende Temperatur aufzufinden, die ganz ein künstliches Produkt unserer musikalischen Wissenschaft ist, die genauesten Untersuchungen über die Intervalle der Tonleitern hervorbrachten, ganz so führten jene Bestrebungen der theoretischen Musik eine feste Grundlage zu geben, den Pythagoras zur ersten Auffindung der mathematisch-bestimmten, akustischen Intervallenlehre, die den vorhandenen Berichten zufolge zuerst mit ganz empirischen Untersuchungen über die Ursachen der Verschiedenheit in den Tönen, und den etwanigen Mitteln sie zu bestimmen, begannen,[1211] bald aber durch das Ausdenken des Monochords, des von den Alten sogenannten musikalischen Kanons, eine auf Experimente und mathematische Berechnung gestützte streng wissenschaftliche, mathematische Form annahm.[1212] Dieses Monochord, der Kanon, bestand aus einer über einen Resonanzboden (ἠχεῖον) gespannte Saite mit einem ver-

schiebbaren Stege (ὑπαγωγιον), durch welchen es möglich wurde die Saite in verschiedene Theile zu theilen, und somit auf einer und derselben Saite durch die Schwingungen der längeren oder kürzeren Stücke die verschiedenen tieferen und höheren Töne hervorzubringen. Wenn es also auch dem Pythagoras noch nicht möglich war, die Schwingungen der einzelnen Töne selbst zu bestimmen, was erst der Akustik in ihrer neuesten und vervollkommnetsten Gestalt gelang, so konnte er doch die den Ton hervorbringende Ursache, die schwingende Saite, messen, und es begreift sich sehr wohl, dass der Triumph, etwas bisher ganz Ungreifliches, ganz Unbestimmbares, nur dem Ohre Zugängliches, durch ein räumliches Analogon, die gespannte Saite, der strengen mathematischen Messung zugänglich zu machen, den Ton in das Gebiet der Raumgrössen herüberzuziehen und so der Mathematik ein ganz neues Feld zu erobern, für ein mathematisches Genie, wie das seinige, einen so grossen Reiz hatte und eine so fesselnde Anziehungskraft besass, dass er diese mathematisch-musikalischen Untersuchungen als ein Lieblings-Studium betrieb, und sie noch bei seinem Sterben der fortdauernden Pflege seiner Schüler anempfahl.[1213] Demgemäss wird nun auch von Arimnestos, dem Sohne des Pythagoras, berichtet, dass er die Untersuchungen über den Kanon als einen seiner Ansprüche auf die Beachtung der Nachwelt auf einem nach seiner Rückkehr in seine Vaterstadt Kroton aufgestellten Votiv-Denkmale namhaft gemacht habe.[1214] Und in der That war auch der Gegenstand selbst nicht blos durch seine Neuheit, sondern auch durch seine Schwierigkeit wohlgeeignet, das Interesse dauernd anzuregen und zu fesseln. Denn es zeigte sich bald, dass wenn auch die Haupt-Intervalle aus einfachen Zahlenverhältnissen bestanden, wie z. B. das der Oktave (διὰ πασῶν) zum Grundton wie 1 : 2, das der Quinte (διὰ πέντε) wie 2 : 3, das der Quarte wie 3 : 4, doch die Bestimmung der zusammengesetzteren Intervalle

grosse Schwierigkeit darbot, ja dass manche als ganz inkommensurabel und irrational erschienen,[1215] so dass ein Theil der späteren Musiker diese Bemühungen völlig verwarf und nur dem Gehöre folgen wollte, wie z. B. Aristoxenus.[1216] Diese mathematische Bestimmung der Intervalle durch das Monochord, den Kanon: die Kanonik,[1217] machte nun die Grundlage der theoretischen Musik aus. Ihre weitere Ausführung: die Verbindung dieser Intervalle zu Akkorden, Harmonien, deren Aufeinanderfolge, Verkettung und Auflösung, ihre Vereinigung mit der Melodie, die Uebergänge aus einem Tongeschlechte in das andere, kurz ganz dieselben Gegenstände, welche wir in dem sogenannten Generalbass heut zu Tage behandelt finden, — alle diese und verwandte Untersuchungen bildeten dann die Harmonik.[1218] Wenn man sich überzeugen will, welche scharf bestimmte Gestalt diese theoretische Musik in allen ihren Theilen durch die von Pythagoras angeregten Untersuchungen erhielt, und mit welcher mathematischen Präcision und Eleganz namentlich die Kanonik, d. h. die Intervallen-Lehre mit Hülfe des Monochordes, in der pythagoreischen Schule ausgebildet wurde, so braucht man nur die beiden Abhandlungen Euklids „über die Harmonik“ und „die Eintheilung des Kanons“ zu studiren, welche, wie seine Abhandlungen „über die Himmelskugel in Bewegung“ und „über die Auf- und Niedergänge der Gestirne“, ja wie seine gesammte Mathematik aus der pythagoreischen Schule hervorgegangen sind. Auch auf diesem Gebiete also war Pythagoras produktiver Selbstforscher, und dasselbe Genie, das die Zahlentheorie pflegte und ausbildete, zeigt sich auch in diesen mathematisch-musikalischen Untersuchungen.

Dies mag genügen, um dem Leser von einem dem allgemeinen Verständnisse ganz fern liegenden und ganz specielle Kenntnisse erfordernden Studienkreise wenigstens eine übersichtliche Vorstellung zu gewähren, und so den

ganz unverdauten, ganz verständnisslosen gelehrten Kram der gewöhnlichen Darstellungen ohne vielen Wortaufwand durch die Aufstellung des Richtigeren zu beseitigen.

Die übrigen angewandten mathematischen Disciplinen: die Sphärik, die Gnomonik und die Optik, nahmen ihren Ursprung in der Beobachtung des Himmels, und reihten sich als Hülfswissenschaften an die theoretische und praktische Astronomie, welche von Pythagoras ebenfalls auf's Eifrigste gepflegt wurden. Die Sphärik, welche schon in der ältesten pythagoreischen Schule, in einer Schrift des Telauges, des jüngsten unter den Söhnen des Pythagoras, neben Arithmetik, Geometrie und Musik, als einer der vier Fundamentaltheile der Mathematik ausdrücklich genannt wird, hatte die sichtbare Himmels-Hohlkugel, das nächtliche Sternengewölbe mit seiner 24stündigen Umdrehung und seinen übrigen Himmels-Erscheinungen zum Gegenstande; die Gnomonik diente zur Bestimmung des Sonnenlaufes durch die von den Sonnenstrahlen auf der Erdoberfläche geworfenen Schatten; die Optik beschäftigte sich mit den Bedingungen der Wahrnehmung der Himmelskörper, ihren scheinbaren Gestalten und Bewegungen, so wie sie uns am Himmel sichtbar werden, und der Erklärung von deren wirklicher Beschaffenheit nach den Gesetzen des Sehens. Alle drei Disciplinen sind die ersten Anfänge unserer noch heute gepflegten, aber natürlich im höchsten Grade vervollkommneten praktischen und theoretischen astronomischen Wissenschaften, welche durch den historischen Zusammenhang unserer gelehrten Bildung mit der des Alterthums unmittelbar aus jenen Anfängen abstammen, und durch die gelehrten Werke des Alterthums auf uns überliefert worden sind. Die Gnomonik, längst durch feinere und schärfere Beobachtungsmethoden mittelst der den Alten ganz unbekannten Seh-Instrumente, der Fernröhre, verdrängt, ist jetzt antiquirt; die Optik aber hat gerade durch ihre Anwendung auf diese Seh-

Instrumente einen hohen Grad von Ausbildung erlangt, und die Sphärik, obgleich ihr Name uns ganz fremd und unbekannt geworden ist, hat sich doch in unserer mathematischen Astronomie erhalten und bildet noch heute deren Elementar-Begriffe.

So völlig fern nun auch diese astronomischen Wissenschaften der Philosophie nach unsern heutigen Begriffen zu stehen scheinen, da man die Philosophie aus dem Kreise des exakten Wissens längst herausgerissen hat, und sie als eine ausschliesslich spekulative, der realen Kenntnisse von der Erscheinungswelt gar nicht bedürfende Wissenschaft betrachtet, die der spekulirende Philosoph durch das reine Denken aus seinem eigenen Gehirne hervorbringt, wie das Murmelthier im Winterschlafe nur von dem Fette seiner Tatzen zehrt, — um so enger waren sie nach der Meinung des Alterthumes mit der Philosophie verknüpft; denn dieses betrachtete Mathematik und Naturwissenschaften überhaupt als philosophische Disciplinen, als integrirende Theile der Philosophie,[1219] und die philosophische Erkenntniss selbst nur als das Ergebniss aller der in ihr vereinigten Wissenstheile; der Astronomie insbesondere aber räumten die alten griechischen Denker, nicht blos die früheren vor der sokratischen, allem höheren Wissen entsagenden, Populär-Philosophie, sondern auch nach ihr noch die späteren, z. B. selbst Plato,[1220] unter den philosophischen Disciplinen den höchsten Rang ein. Und mit vollem Rechte. Denn von den astronomischen Wissenschaften ist ein höchst wesentlicher Theil des philosophischen Ideenkreises, die Vorstellung vom Weltganzen, die Weltanschauung, abhängig; von dieser Weltanschauung wird aber der ganze höhere Theil der metaphysisch-philosophischen und religiösen Erkenntniss: die Vorstellung von der Gottheit und ihrem Verhältnisse zur Welt ganz wesentlich bedingt, und die völlige Umwälzung, welche dieser Theil unseres Ideenkreises in den letzten Jahrhunderten erlitten hat und noch

erleidet, ward gerade von der seitdem völlig veränderten Weltanschauung hervorgebracht. Denn die moderne Weltanschauung ist der antiken geradezu und in allen wesentlichen Theilen entgegengesetzt; sie hat die Vorstellung von einer endlichen, mit dem Himmelsfirmamente abgeschlossenen Weltkugel nicht blos im Kreise der Wissenschaft, sondern selbst schon in der Volksbildung längst verdrängt, und hierdurch auch den im Alterthume auf die alte Weltanschauung gebauten metaphysisch-religiösen Ideenkreis in deren Sturz mit hineinverflochten. Dieser grosse Umschwung der gesammten Naturerkenntniss, welcher durch die genauere Erforschung der wirklichen Erscheinungswelt in den einzelnen Naturwissenschaften und insbesondere in der Astronomie nach und nach eintrat, und dessen Konsequenzen aus den in den einzelnen Naturwissenschaften gewonnenen Prämissen jetzt mit unaufhaltbarer innerer Nothwendigkeit zum Bewusstseyn kommen, — und nicht der persönliche Einfluss eines einzelnen, wenn auch noch so hervorragenden Denkers, weder eines Naturforschers noch eines Philosophen, hat die jetzige geistige Krisis hervorgebracht. Der Einzelne schiebt nicht, sondern wird geschoben; von der Strömung der neuen Weltanschauung erfasst, wird er meistens unbewusst in deren Richtung fortgezogen, und weicht, selbst wo er zu widerstehen glaubt.

Diese neue richtigere Weltanschauung ist die Frucht unablässiger Anstrengungen der besten Geister seit dem Alterthume bis auf unsere Zeit, durch einen Zeitraum von mehr als zwei Jahrtausenden. Es lohnt also wohl der Mühe, diesen grossartigen Denkprocess der Wissenschaft etwas genauer zu verfolgen, um zu sehen, von welchen Anfängen er ausging, und welche mühseligen und langsamen Entwicklungsphasen er durchgehen musste, bis er endlich in der modernen Zeit seine Lösung finden konnte. Wir werden auf diese Weise eine Ahnung von dem Zusammenhange und der inneren Einheit, nicht blos dieser

alten Ideenkreise, sondern auch der gesammten menschlichen Erkenntniss überhaupt erhalten; und wenn wir zuerst das Problem selbst kennen gelernt haben, welches dem menschlichen Geiste zur Lösung vorlag, so werden wir auch die innere Nothwendigkeit des Entwicklungsganges begreifen, den das menschliche Denken zur Auffindung dieser Lösung durchlaufen musste.

Die Vorstellungen der Alten von dem Weltalle, so weit wir sie bisher kennen gelernt haben, gingen unmittelbar von dem Sinnenscheine aus; die Welt war ihnen, so wie sie uns bei nächtlicher Weile erscheint, eine ungeheure Kugel,[1221] in deren Mitte sich die Erde befindet, und gegen deren äusserste mit den Sternen besetzte Umwölbung, den Fixsternhimmel, wir von der Erde aus als in das Innere einer unermesslichen Hohlkugel hineinblicken. Die Gestirne selbst schienen an dieser Hohlkugel befestigt,[1222] denn sie verändern ihre gegenseitige Stellung zu einander nicht, sondern durchlaufen während der Dauer einer Nacht in grösseren oder kleineren Kreisbogen sämmtlich den Raum dieser hohlen Himmelswölbung, indem sie von dem Rande des östlichen Horizontes aufsteigen, sich bis zur Mitte des Himmels erheben, und dann wieder allmälig herabsinken, um unter den Rand des westlichen Horizontes unterzugehen. Da die einfache Wahrnehmung lehrte, dass dieses Auf- und Niedersteigen allen Sternen gemeinschaftlich sey, so schloss man daraus, dass diese Kreisbewegung dem Himmelsgewölbe selbst[1223] zukommen müsse, an welchem alle Sterne befestigt seyen, und dass sie nur durch ihre Befestigung am Himmelsgewölbe an dessen Umdrehung Theil nähmen. Diese Umdrehung des Himmelsgewölbes sah man nun fortdauern bis die Sonne am Rande des östlichen Horizontes erschien und jetzt durch ihr Licht die sämmtlichen Gestirne verschwinden machte, selbst aber während des nun eingetretenen Tages dieselbe Bewegung des Himmelsgewölbes fortsetzte, zur Mitte des Himmels

emporstieg, und dann am Abend unter den westlichen Horizont hinuntersank. Worauf dann wieder mit der nun eintretenden Nacht das Himmelsgewölbe mit seinen nämlichen Sternen wie Abends vorher sichtbar wurde, und dieselbe Bewegung ununterbrochen fortsetzte. So ergab sich also aus der unmittelbaren Beobachtung die Grundvorstellung von einer in unausgesetzter Umdrehung befindlichen, und je während der Dauer eines Tages und einer Nacht (eines *νυχθήμερον*) Eine solche Umdrehung vollendenden Himmels-Hohlkugel, die Vorstellung von der sogenannten bewegten Sphäre (*σφαῖρα κινουμένη*;[1224]) und diese Vorstellung von einer wirklichen und thatsächlichen Umdrehung der Himmelskugel, des Fixsternhimmels, ist es, welche die Grundlage der gesammten alten Astronomie bildet. Wenn aber der Himmel eine sich herumdrehende Hohlkugel ist, so muss er eine, wenn auch nur ideelle Achse dieser Drehung haben, und die Endpunkte, Pole, dieser Achse müssen irgendwo am Himmelsgewölbe als Mittelpunkte dieser Drehung erkennbar seyn; so entstanden die Begriffe von der Achse und den Polen der Welt (*ἄξων καὶ πόλοι κόσμου*).[1225] Diese ideelle Achse der Himmels-Umdrehung brauchte aber nicht blos aus der Beobachtung der Gestirn-Bewegungen erschlossen zu werden, sondern einer der Pole dieser ideellen Achse war auch am nördlichen Himmel, am Sternbilde des kleinen Bären, welches schon Thales seinen Landsleuten kennen gelehrt hatte,[1226] als unbeweglicher Polarstern dem Auge unmittelbar sichtbar, indem sich im Laufe der Nacht die nächsten Sternbilder, insbesondere der grosse Bär, um den Polarstern als ihren Mittelpunkt herumbewegten, ohne bei ihrer Bewegung den Horizont zu berühren, d. h. ohne auf- und unterzugehen.[1226] Dieser sichtbare Himmelspol mit den ihn umgebenden Sternbildern hatte aber auch eine sehr grosse praktische Wichtigkeit, da er in dieser Zeit, wo man die Magnetnadel noch nicht kannte, bei der nächtlichen Schiffahrt dem Steuermann das einzige sichere

Mittel zur Orientirung in den Himmelsgegenden und zur richtigen Steuerung nach dem Reiseziele darbot. Aus dieser, beim nächtlichen Steuern massgebenden Richtung des Angesichtes nach dem Norden, dem Polarstern, bei welcher man den Osten zur Rechten und den Westen zur Linken hatte, erklärt sich sehr einfach die von den meisten alten Astronomen und auch von Pythagoras [1227] angenommene Eintheilung des Himmels in eine rechte, östliche, und in eine linke, westliche Hälfte. Ferner ergab sich aus dem Standpunkte des Polarsternes und des durch ihn bezeichneten Nordpoles zugleich die weitere Vorstellung von der schiefen Lage der Himmelskugel (*ἔγκλιμα τοῦ κόσμου*) in unseren Erdgegenden, und der daraus folgenden, der Stellung des Poles entsprechenden schiefen Kreisbewegung aller Gestirne am Himmel, die sogenannte schiefe Sphäre. [1228] Zu dieser Zeit des Alterthumes war aber, wie wir gesehen haben, durch den Handelsverkehr und die Schiffahrt und durch Reisen aller Art die Kenntniss der Erde schon so weit vorgerückt, dass man recht gut wusste, wie in den südlicheren Ländern der Himmelspol sich immer mehr dem Horizonte nähere, bis er endlich ganz mit ihm zusammenfalle, so dass alsdann alle Kreisbewegungen der Gestirne am Himmel in vollkommen gerader Auf- und Niedersteigung vom Osten über die Himmelsmitte bis zum Untergange im Westen stattfanden, die sogenannte gerade Sphäre (*ὀρθὴ δὲ καθίσταται ἡ τοῦ κόσμου σφαῖρα*), [1229] wie sie unter dem Aequator und annähernd schon im südlichen Aegypten dem Auge erscheint; — während dem nach Norden hin Reisenden der Himmels-Pol immer mehr nach der Himmels-Mitte hin sich erhebt, bis er endlich in den Polargegenden den Scheitelpunkt einnimmt (*τοῦ πόλου κατὰ κορυφὴν ὑπάρχοντος*), so dass alle Bewegungen der Gestirne in Kreisen vor sich gehen, die gar nicht mehr am Himmel aufsteigen, sondern mit dem Horizonte parallel bleiben (*κατὰ τοὺς ὑπὲρ γῆν κύκλους παραλλήλους*), — die sogenannte

parallele Sphäre.[1230] Alle diese und ähnliche, uns jetzt allerdings sehr elementar erscheinenden Begriffe, wie sie noch jetzt in den Anfangsgründen der Astronomie gelehrt werden, deren Erklärung aber den damaligen Himmelskundigen Kopfzerbrechens genug machen mochte, finden sich, wenn auch natürlich noch ohne die späteren Kunstausdrücke, schon in den ältesten uns überlieferten astronomischen Schriften des Autolykus und des Euklid „über die bewegte Sphäre“ und „die Himmels-Erscheinungen“, und müssen also aus der pythagoreischen Schule stammen. Einem so weit gereisten Manne, wie Pythagoras, der den Himmel im südlichsten Aegypten, in Theben, eben so gut wie in Babylon und in Griechenland beobachtet hatte, kann diese Verschiedenheit der Polhöhe in so verschiedenen Erdstrichen unmöglich unbekannt und unbemerkt geblieben seyn. Dieser Kreis von Kenntnissen über die Umdrehung der Himmelskugel, die bewegte Sphäre (σφαῖρα κινουμένη) machte nun gerade den Gegenstand der vorhin erwähnten Sphärik (ἡ σφαιρική) aus, welche schon Telauges, der Sohn des Pythagoras, unter die vier Grundtheile (ἐπιβάθραι) der Mathematik rechnete.[1231] Dieser Kreis von Kenntnissen über die Umdrehung der Himmelskugel und die von ihr abhängende Bewegung aller Gestirne, die Sphärik, hatte aber ausserdem auch noch eine praktische Seite. Denn in dieser Epoche des höheren Alterthumes, wo es noch keine genaueren künstlichen Zeitmesser,[1232] keine künstlichen Uhren irgend einer Art gab, war der Stand der Gestirne an der Himmels-Hohlkugel, ihr Aufgehen am östlichen Horizonte, ihre Erreichung der Himmelsmitte und ihr Wiederuntergehen am westlichen Horizonte, das einzige genauere wissenschaftliche Zeitmaass während der Nacht, gerade so wie der Stand der Sonne in ihrem täglichen Kreislauf am Himmel das Zeitmaass für den Tag gewährte. Allein bei dieser praktischen Anwendung der Sphärik zur Zeitmessung waren noch weitere und zwar ziemlich ver-

wickelte Himmels-Erscheinungen zu berücksichtigen, welche diese scheinbar so einfache Disciplin zu einer sehr schwierigen machten.

Die Verbindung der nächtlichen Kreisbewegung der Gestirne mit dem Tages-Kreislaufe der Sonne würde nämlich ein regelmässiges und einfaches Zeitmaass für die Dauer eines ganzen 24stündigen Tages (νυχθήμερον), einer vollständigen einmaligen Umdrehung der ganzen Weltkugel abgegeben haben, wenn die Kreisbewegung der Himmels-Hohlkugel sammt den Gestirnen und der tägliche Kreislauf der Sonne mit einander übereingestimmt hätten, d. h. wenn die Sonne immer an demselben Orte des Himmelsgewölbes, in der Nähe derselben Gestirne und Sterngruppen auf- und untergegangen wäre. Allein die genauere Beobachtung zeigte, dass dies keineswegs der Fall ist.[1233] Die Kreisbewegung des Himmels und der Sonne stimmen nicht mit einander überein, sondern die des Himmels ist ein wenig schneller als die der Sonne. Die Sonne bleibt demnach hinter der Bewegung des Himmels täglich um Etwas zurück, so dass, wenn die Sonne in einem Jahre 365 Kreisläufe zurücklegt, das Himmelsgewölbe sich schon einmal mehr, 366mal, umgedreht hat: der Unterschied zwischen der sogenannten Sternenzeit und der Sonnenzeit; der Sternentag ist etwas kürzer als der Sonnentag. Durch diesen Unterschied der beiderseitigen Kreisbewegungen ändert die Sonne ihren Standpunkt unter den Gestirnen jeden Tag um Etwas, sie nähert sich unausgesetzt den östlich hinter ihr stehenden, und bei der täglichen Himmelsumdrehung ihr nachfolgenden Sternbildern, und hat also eine der Himmels-Umdrehungen von Osten nach Westen gerade zu entgegengesetzte Eigenbewegung von Westen nach Osten,[1234] bis sie nach Verlauf eines Jahres an ihre alte Stelle, jedoch ebenfalls wieder nicht ganz genau, zurückkehrt. Da nun die Sonne mit ihrem Lichte den Tag hervorbringt, während dessen die Sterne

verschwinden, also immer nur die Hälfte des Sternengewölbes in der Nacht auf Einmal sichtbar ist, so bringt dieses Voraneilen des Sternenhimmels, oder dies Zurückbleiben der Sonne, im Laufe eines Jahres an dem nächtlichen Himmel einen Wechsel sämmtlicher Sterne und Sternbilder hervor, jeden Tag gehen zur selben Stunde andere Sterne am östlichen Horizonte auf oder am westlichen unter,[1235] und die Kenntniss von dem Auf- und Untergange der Gestirne wird hierdurch sehr verwickelt und zusammengesetzt.[1236] Die genauere Bestimmung der Stelle, welche die Sonne unter diesen ihr stets vorauseilenden Sternbildern einnimmt, ist dabei selbst mit Schwierigkeiten verknüpft, da die Sonne durch ihr blendendes Licht die Sterne so sehr überstrahlt, dass diese erbleichen und verschwinden, sobald die Sonne sich über den Horizont erhebt, und dass sie erst allmälig wieder sichtbar werden, wenn die Sonne im Westen schon eine Weile untergegangen ist. Die Sterngruppe, in welcher die Sonne sich wirklich befindet, kann also nie unmittelbar erblickt werden;[1237] wie dies bei dem Monde der Fall ist, dessen schwächeres Licht die bedeutenderen Sterne nur erblassen, nicht aber ganz verschwinden macht, so dass seine Stellung am Sternengewölbe immer deutlich durch das unmittelbare Sehen erkannt werden kann.[1238] Bei der Sonne dagegen sind nur die nächsten sie begleitenden, d. h. ihr vorausgehenden oder ihr nachfolgenden Sterngruppen erkennbar. Die vor ihr hergehenden steigen zu Ende der Nacht gegen den grauenden Tag unmittelbar vor ihr am östlichen Horizonte auf, um bald in ihrem Lichte zu verschwinden; die ihr unmittelbar folgenden sind nach Sonnen-Untergange am westlichen Horizonte bei eintretender Nacht sichtbar, um bald nach ihr unter den Horizont unterzugehen.[1239] Durch unausgesetzte Beobachtung der die Sonne während ihres jährlichen Laufes begleitenden, ihr vorausgehenden und ihr nachfolgenden Gestirne, hatten aber schon die verflossenen

Jahrhunderte des früheren Alterthums zwölf Sterngruppen herausgefunden und zu Sternbildern vereinigt, welche, je eines für die Stellung der Sonne während eines Monats, der Dauer eines Mondumlaufes, zur Bezeichnung des jährlichen Sonnenlaufes am gestirnten Himmel dienten.[1240] Diese 12 Sterngruppen, die sogenannten 12 Bilder des Thierkreises, bildeten einen breiten Streifen,[1241] eine Art Gürtel, der sich mit einer schiefen Neigung von Westen nach Osten, vom Norden nach dem Süden quer über den Himmel zog, und um so merkenswerther war, weil er in seiner Breite auch die Sterngruppen einschloss, welche der Mond in seinem 28tägigen Laufe, — ebenfalls wie die Sonne bei seiner täglichen Umkreisung der Erde, von Westen nach Osten zurückweichend, — nach und nach durchmass; ja etwas verbreitert schloss dieser Gürtel sogar noch den Lauf der übrigen Planeten ein. Die Auf- und Untergänge aller dieser verschiedenen Sterne und Sterngruppen, der sogenannten Sternbilder, machten also eine sehr schwerfällige Masse von Detailkenntnissen aus, welche alle im Gedächtnisse bewahrt werden mussten, da sie das einzige wissenschaftlich genaue Zeitmaass[1242] für alle Himmelsbeobachtungen während der Nacht auf die Dauer eines Jahres darboten, und also für das Alterthum eine sehr grosse praktische Wichtigkeit hatten; eine Wichtigkeit, welche sie für uns bei unserer so hoch vervollkommneten Zeitmessung natürlich ganz verloren haben. Es begreift sich also leicht, dass die Alten diese Kenntnisse sehr pflegten, und dass die Lehre von dem Auf- und Untergange der Gestirne (περὶ ἐπιτολῶν καὶ δύσεων) einen zweiten, sehr umfangreichen Theil der Sphärik ausmachte.[1243] In diesen beiden Theilen: „über die Himmelskugel in Bewegung“ und über den Auf- und Untergang der Gestirne (περὶ σφαίρας κινουμένης und περὶ ἐπιτολῶν καὶ δύσεων) sehen wir daher auch die Sphärik nach ihren allgemeinen Sätzen von jenen ältesten uns erhaltenen astronomischen Schriften des Autolykus und des Euklid

vorgetragen. Ja die ausführlichen Sternverzeichnisse der späteren griechischen Astronomen scheinen, auch noch später als die künslichen Wasser-Uhren schon erfunden waren, nur zu dem Zwecke abgefasst worden zu seyn, um aus der Bewegung und dem Standpunkt der Gestirne die Zeit während der Nacht genau bestimmen zu können.[1244] So höchst mühselig musste sich der menschliche Geist seine einfachsten Kenntnisse nach und nach erobern und der Beobachtung der Erscheinungen abringen.

Die in der Sphärik vereinigten Kenntnisse von der Bewegung der Himmelskugel bildeten nun die naturgemässe Unterlage für einen weiteren, sehr ausgedehnten Theil der theoretischen und praktischen Astronomie: die genauere Erforschung des Laufes derjenigen Himmelskörper, welche eine von der allgemeinen Bewegung des Himmels von Osten nach Westen verschiedene und zwar ihr entgegengesetzte Eigenbewegung[1245] bemerken liessen, wie Sonne und Mond, und die übrigen schon aus den Beobachtungen des höheren Alterthumes bekannten fünf Planeten: Merkur und Venus, Mars, Jupiter und Saturn.[1246]

Die neben ihrem täglichen Kreislaufe am Himmel noch stattfindende Eigenbewegung der Sonne tritt natürlich am auffallendsten hervor, da sie die regelmässig wiederkehrenden Erscheinungen des Jahres und den Wechsel der Jahreszeiten nach den verschiedenen Himmels-Sphären und den durch sie bedingten irdischen Klimaten in verschiedener Weise hervorbringt.[1247] Für unsere Zwecke mag es aber genügen die Erscheinungen des Sonnenlaufes in unsern nördlich gemässigten Klimaten unter der schiefen Himmels-Sphäre etwas genauer zu verfolgen. Von ihrem niedrigsten Stande am südlichen Himmel in der Mitte des Winters, wo sie die kürzesten Tage hervorbringt, weil sie sich nur in kleinen Kreisbogen am Himmel erhebt und den grösseren Theil ihres täglichen Kreislaufes in der unterirdischen Himmelshalb-

kugel vollbringt, steigt die Sonne während ihres täglichen Kreislaufes immer mehr gegen Norden zu am Himmel empor, bis sie zur Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche auch gleiche Kreishälften über und unter der Erde beschreibt und dadurch eben Tag und Nacht gleich macht. Von da an erhebt sie sich mit jedem täglichen Kreislaufe am Himmel immer höher und nähert sich dem nördlichen Theile des Himmels immer mehr; die unterirdischen Bogen ihres täglichen Kreislaufes werden kleiner und die Nächte dadurch kürzer; die überirdischen Kreisbogen werden grösser und die Tage dadurch länger, bis sie zur Zeit der längsten Sommertage ihren höchsten Standpunkt am Himmel einnimmt und sich der nördlichen Himmelsgegend am meisten genähert hat; obgleich sie selbst auf diesem höchsten Standpunkte in unseren europäischen Klimaten bei ihrem Mittagsstande die höchste Mitte des Himmels nicht erreicht und immer noch ihre mittäglichen Schatten nach Norden wirft. Von hier an sinkt sie bei ihrem fortgesetzten täglichen Kreislaufe wieder nach Süden herab, kommt im Herbste wieder in die Stellung, die sie im Frühjahr einnahm, um bis zur Mitte des Winters wieder so tief am südlichen Himmel zu stehen, wie im vorhergegangenen Winter zur selben Zeit. Sie vollbringt also in dieser Zeit eine Zahl von 365 Schraubengängen[1248] um die Erde am hohlen Himmelsgewölbe hin; die eine Hälfte im Heraufsteigen von ihrem niedrigsten Standpunkte im Winter bis zu ihrem höchsten im Sommer, die andere Hälfte im Wiederherabsteigen von ihrem höchsten Standpunkte im Sommer bis zu ihrem niedrigsten im Winter. Dieser schon sehr zusammengesetzte schraubenförmige Gang ist aber nicht einmal regelmässig. Denn die Sonne durchmisst diese g l e i c h e n R ä u m e nicht in gleichen, sondern in u n g l e i c h e n Zeitabständen,[1249] von dem kürzesten Tag im Winter bis zur Frühlings-Tag- und Nachtgleiche braucht sie $90\frac{1}{6}$ Tage; von der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche bis zum längsten Sommer-

tage $94\frac{1}{2}$ Tag; von da bis zur Herbst-Tag- und Nachtgleiche $92\frac{1}{2}$, von hier bis zum kürzesten Wintertage $88\frac{1}{8}$; was zusammen eben den gesammten Jahreslauf von $365\frac{1}{4}$ Tagen ausmacht. Noch zusammengesetzter und verwickelter erscheint aber dies schraubenförmige, während eines Jahres in ungleichen Zeitabständen am Himmel herauf- und herabsteigende Umkreisen der Erde, wenn wir uns erinnern, dass die Sonne unterdessen auch ihre Stellung zwischen den Gestirnen und Sternbildern des Himmelsgewölbes unausgesetzt ändert, und zwar so, dass sie während dieses jährlichen Kreislaufes durch die 12 Sternbilder des Thierkreises ihrem täglichen Laufe von Osten nach Westen entgegengesetzt, von Westen nach Osten zurückweicht,[1250] und so mit ihrer schraubenförmigen täglichen Bewegung von Osten nach Westen und ihrer jährlichen von Süden nach Norden und umgekehrt, auch noch zugleich eine rückläufige durch die 12 Sternbilder des Thierkreises von Westen nach Osten verbindet, bis sie nach 365 Tagen ungefähr wieder in derselben Sterngruppe steht, wie beim Beginne ihres jährlichen Laufes, nachdem das Himmelsgewölbe unterdessen 366 Umdrehungen gemacht hat. Diesen so sehr zusammengesetzten und verwickelten Lauf der Sonne begreiflich zu machen und zu erklären war also eines der schwierigsten und grössten Probleme der alten Sternkundigen, und wir sahen, dass Thales in einem seiner Lehrgedichte mit der Schilderung dieses zusammengesetzten Sonnenlaufes die alte griechische Astronomie nicht unwürdig eröffnet hatte.

Mit der genaueren Bestimmung und Messung dieses Sonnenlaufes beschäftigte sich nun die schon von Anaximander gepflegte und, wie wir sahen, auch unter die exakten Studien der pythagoreischen Schule aufgenommene Gnomonik, d. h. die Lehre von der Beobachtung der Schatten, welche eine senkrecht aufgerichtete Metallstange, Scheibe oder Spitzsäule, ein Gnomon, in den

Sonnenstrahlen je nach den verschiedenen Tages- und Jahreszeiten auf eine horizontale Fläche wirft. Die Gnomone selbst waren schon seit Thales und Anaximander in Griechenland bekannt, und offenbar hatte Thales ihre Kenntniss aus Aegypten mitgebracht. Zugleich aber war die Kenntniss des Gnomons mit der des Himmelspoles und der Eintheilung des Tages in 12 Stunden, wie Herodot berichtet,[1251] von Babylon aus nach Griechenland gekommen, wahrscheinlich durch den älteren Berosus, einen geborenen Chaldäer, der sich auf der Insel Cos niedergelassen, und dort eine astronomisch-astrologische Schule gegründet hatte.[1252] Ein im Alterthum viel verbreiteter und gebrauchter Sonnenzeiger, das concave Hemicyclium, wird ausdrücklich auf Berosus zurückgeführt.[1253] Die Gnomone, Sonnenzeiger, Sonnenuhren, waren das älteste und einfachste Werkzeug nicht blos zur Beobachtung des Sonnenlaufes, sondern auch der Zeitmessung bei Tage, so lange die Sonne schien. Denn man brauchte die Schatten des Gnomons während des täglichen Kreislaufes der Sonne nur auf eine vom Fusse des Gnomons als ihrem Centrum aus gezogene und gleichmässig eingetheilte Kreislinie fallen zu lassen, um auch die Tageszeit in eben so viel gleichmässige Abschnitte einzutheilen. Die Gnomone waren in der That die ersten Zeitmesser, und ihr Gebrauch als Sonnenuhren ward, wie wir sahen, schon von Anixamander in Sparta eingeführt. Dies war also ihr unmittelbar praktischer Gebrauch. Die Schatten der Gnomone waren aber auch das einzige, den Alten zugängliche Mittel, nicht blos die täglichen, sondern auch die jährlichen Standpunkte der Sonne am Himmel, die Sonnenhöhen, zu bestimmen. Die einander entsprechenden Tagesschatten ergaben als ihre gemeinsame Mitte die Mittagslinie[1254] zur Bezeichnung des Standes der Sonne an jedem Mittage. Die Beobachtung der Schatten während der Tag- und Nacht-Gleiche[1255] bestimmte den Himmels-Aequator (ἰσημερινός),[1256] d. h.

denjenigen grössten Kreis, welcher die Himmelskugel zwischen Pol und Pol in zwei gleiche Theile theilt, und welchen die Sonne bei ihrer täglichen Bewegung in dieser Zeit am Himmel genau durchläuft, indem zugleich der Horizont den Himmels-Aequator in gleiche Theile schneidet; so dass der Kreisbogen, welchen die Sonne über der Erde während des Tages beschreibt, ihrem nächtlichen unterirdischen Kreisbogen gleich wird, und gerade hierdurch die Gleichheit von Tag und Nacht entsteht. Die Beobachtung der Schatten in den längsten und kürzesten Tagen[1257] ergab die genaue Zeitbestimmung der Sommer- und Winterwenden, und die Kreisbogen der Sonne am Himmel während der Wendetage ergaben die Sommer- und Winter-Wendekreise.[1258] Diese Kreislinien und ihr Verhältniss zu den Himmelspolen gewährten dann die einfachste und früheste Eintheilung der Himmelskugel in Zonen, die uns bereits aus den ersten Zeiten der griechischen Wissenschaft, als von Thales und Anaximander gekannt, berichtet und auch dem Pythagoras ausdrücklich beigelegt wird.[1259] Zugleich bestimmen diese Wendekreise die Lage des Thierkreises, in welchem sich von einem Wendekreise zum anderen die retardirende jährliche Eigenbewegung der Sonne quer über den inneren Raum der Himmels-Hohlkugel hinzieht, und den Winkel, in welchem der Thierkreis den Himmels-Aequator schneidet, mit dessen Auffindung sich schon Anaximander beschäftigte, und dessen genauere Bestimmung dem Pythagoras ebenfalls ausdrücklich beigelegt wird.[1260] Eine alte Nachricht, die den Abstand der Achse des Aequators von der des Thierkreises oder der Ekliptik als die Seite eines 15Eckes, d. h. als 24 Grade betragend, angibt, scheint aus der älteren pythagoreischen Schule herzurühren, da ihre Form wenigstens ganz der mathematisch-geometrischen Auffassungsweise dieser Schule entspricht.[1261] Alle diese Linien waren also mit Hülfe der Gnomonik mathematisch bestimmbar; die

Gnomonik, als nur Zahlen- und Winkel-Verhältnisse von Dreiecken, Kreislinien und Kreisflächen betreffend, war der strengsten mathematischen Ausbildung fähig, und erhielt dieselbe begreiflicher Weise auch frühzeitig, da sie als das einzige Mittel der Zeitmessung bei Tage zugleich von höchster praktischer Wichtigkeit war. Es ist demnach sehr begreiflich, dass sie als eine mathematische Haupt-Disciplin in der pythagoreischen Schule gepflegt wurde.

Die auf die Sonne und den Sonnenlauf bezüglichen Kenntnisse machten also naturgemäss einen sehr bedeutenden Theil der alten Astronomie aus. Ein nicht minder reiches Feld gewährte aber die Beobachtung der Himmelskörper mit eigener Bewegung auch am nächtlichen Himmel. Denn hier konnten die Bewegungen des Mondes und der Planeten an der Himmels-Hohlkugel durch ihr Fortrücken von einem Gestirn zum andern, einem Sternbilde zum andern unmittelbar mit den Augen verfolgt werden, da sie mit derselben, der täglichen Umdrehung um die Erde entgegengesetzten, rückläufigen Eigenbewegung wie die Sonne innerhalb oder in der nächsten Nähe des Thierkreises sichtbar sind.[1262] Unter allen diesen Himmelskörpern fiel der Mond, als der dem Sinnenscheine nach grösseste am meisten auf; seine Bahn innerhalb der Zeichen des Thierkreises vollendet sich am schnellsten, innerhalb eines Zeitraumes von beiläufig 29 Tagen, in einem Mondsmonat. Die verschiedenen Phasen seiner Beleuchtung von einem Neumonde zum andern machen diese seine Umlaufszeit im höchsten Grade auffällig und sein Fortrücken unter den Sternbildern des Thierkreises zeigt dem Auge unmittelbar, dass er innerhalb eines Monates denselben Raum am Himmel durchschreitet, wie die Sonne in einem Jahre;[1263] wie dies in der „heiligen Sage“ des Pythagoras ausdrücklich erwähnt wird.[1064] Aus dem Wechsel seiner Lichtphasen erhellte, dass er von der Sonne beleuchtet werde und deren Licht

wiederstrahle,[1264] wie dies dem Pythagoras[1265] eben so wohl als dem Thales bekannt war; der Eintritt der Monds-Finsternisse nur in der Zeit des Vollmondes und der Sonnen-Finsternisse nur in der Zeit des Neumondes lehrte eben so, dass der Umlauf des Mondes um die Erde ungefähr in derselben Ebene wie die Sonnenbahn Statt finden müsse, da er als Neumond zwischen Sonne und Erde, in Konjunktion stehend, die Sonne verdecken und so eine Sonnen-Finsterniss hervorbringen,[1266] und als Vollmond der Sonne gegenüber und hinter der von der Sonne beleuchteten Erde stehend, in den von der Erde geworfenen Schatten tretend, selber eine Verfinsterung erleiden konnte,[1267] wie dies als Lehre der pythagoreischen Schule ausdrücklich überliefert wird,[1268] und wie auch schon Thales die Sonnen- und Monds-Finsternisse erklärte. Auch die regelmässige Wiederkehr der Sonnen- und Monds-Finsternisse nach einem Zeitraume von 223 Mondsmonaten oder 18 Jahren und 11 Tagen, eine von den alten Aegyptern und Babyloniern aus ihren Jahrhunderte lang fortgesetzten Himmelsbeobachtungen bereits aufgefundene Periode,[1269] musste dem Pythagoras wohl bekannt seyn, da schon Thales seine Sonnen-Finsterniss nur durch die Kenntniss dieser Periode konnte vorausgesagt haben und sich die fragmentarische Nachricht von einem dem Pythagoras zugeschriebenen 60jährigen Cyklus erhalten hat, welcher also das Dreifache des eben angegebenen wäre. Wie weit die übrigen ebenfalls durch die blosse Beobachtung bemerkbaren Unregelmässigkeiten und Anomalien des Mondlaufes[1270] dem Pythagoras bekannt waren, lässt sich aus Mangel an genaueren Nachrichten nicht bestimmen; jedenfalls aber darf man sich seine astronomischen Kenntnisse von Sonne, Mond und Planeten nicht als allzusehr im Kindesalter befindlich vorstellen, da uns mit ausdrücklicher Berufung auf das orphische Gedicht berichtet wird, dass er jeden dieser Himmelskörper als eine eigne bewohnte Welt von verhältnissmässiger Grösse

wie die Erde[1271] angesehen, und insbesondere den Mond geradezu eine ätherische Erde genannt habe;[1272] wie dies die Verse der heiligen Sage selbst bezeugen.

Dass aber die noch übrigen dem Alterthum bekannten fünf Planeten auch dem Pythagoras ebenfalls schon bekannt gewesen seyen, wird uns in verschiedenen Angaben ausdrücklich überliefert[1246] und erhellt aus der ihm beigelegten Siebenzahl sämmtlicher Planeten: Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter und Saturn; wobei natürlich die Venus je nach ihrer wechselnden Stellung zur Sonne zugleich als Morgenstern und als Abendstern betrachtet wird, eine Identität, die übrigens als eine Lehre des Pythagoras auch noch ausdrücklich erwähnt wird.[1273] Diese Siebenzahl der Planeten, — unter welche nach der Ansichtsweise des gesammten Alterthums Sonne und Mond mit eingerechnet werden, — ist sogar für seine Auffassung eines wichtigen Theiles der Planetenkunde ganz entscheidend. Da nämlich die damalige Himmelsbeobachtung noch ganz auf das blosse Auge beschränkt war, — Fernröhre kannte das gesammte Alterthum nicht, und selbst Werkzeuge zur Winkelmessung waren wie die eigentlichen Wasseruhren erst Erfindungen der ptolemäischen Zeit, — so war diesen ältesten Astronomen das einzige Mittel zur Bestimmung der Gestirn-Abstände noch völlig unzugänglich; dies sind die feineren Winkelmessungen, wie z. B. die genauere Bestimmung des Monds- und Sonnen-Durchmessers, und insbesondere die Beobachtung der Parallaxe, d. h. des verschiedenen Standpunktes, den ein und derselbe Himmelskörper unter den Gestirnen der Himmelshohlkugel einzunehmen scheint, wenn er von verschieden weit aus einander gelegenen Orten der Erde aus betrachtet wird. Im Bestreben, diese Lücke in den astronomischen Kenntnissen auf irgend eine Weise muthmassend auszufüllen, verfiel Pythagoras, durch die Siebenzahl der Planeten veranlasst, auf den Gedanken, eine andere, aus seiner Lieblings-Wissenschaft, der mathe-

matischen Musik, ihm ebenso geläufige Siebenzahl, die Intervalle der sieben Töne in der musikalischen Tonleiter, auf diese Planeten-Siebenzahl zu übertragen, und deren gegenseitige Abstände und Entfernungen im Himmelsraume nach den Verhältnissen der musikalischen Intervalle, nach den ganzen und halben Tönen der Tonleiter muthmasslich anzunehmen.[1274] Und in der That, bei dem gänzlichen Mangel irgend eines anderen sicheren Messungsmittels, musste die Auskunft, welche diese Analogie gewährte, für einen spekulativ-mathematischen Kopf allerdings einen gewissen blendenden Reiz haben, und wir sehen in neuerer Zeit den Gründer der modernen Astronomie, Kepler, zu ganz ähnlichen phantastischen Mitteln greifen, um die Abstände der Planeten zu bestimmen, ehe er selber durch seine grossen Entdeckungen über den Lauf des Planeten Mars die Wissenschaft auf die richtige Fährte brachte. Pythagoras[1275] nahm bei dieser Hypothese den Abstand zwischen Erde und Mond zu 126,000 Stadien an, den vom Monde bis zur Sonne als das Dritthalbfache, also zu 315,000 Stadien; die von der Sonne bis zum Fixstern-Firmament als das Dreifache, also zu 378,000 Stadien; den Gesammt-Abstand von der Erde bis zum Fixstern-Firmament demnach zu 819,000 Stadien. Den Abstand von der Erde bis zum Monde setzte er dem Intervalle eines ganzen Tones gleich; den des Mondes bis zum Merkur, und den des Merkurs bis zur Venus jeden einem halben Tone, also zu 63,000 Stadien, offenbar weil beide Planeten schon für die Beobachtung des blossen Auges als nahe bei einander stehend und zusammengehörig erschienen; von der Venus bis zur Sonne nahm er ein Intervall von anderthalb Tönen an, also zu 189,000 Stadien, wodurch die Sonne auch räumlich in die Mitte der sieben Planeten zu stehen kam; von der Sonne bis zum Mars wieder soviel wie von der Erde zum Monde, d. h. einen Ton; vom Mars bis zum Jupiter, und vom Jupiter bis zum Saturn wieder je einen halben

Ton; vom Saturn bis zum Fixsternhimmel endlich wieder ein Intervall von $1\frac{1}{2}$ Tönen. Diese nach Ton-Intervallen geschätzten Abstände der sieben Planeten sind es nun, welche, wie wir früher schon sahen, den Pythagoras in seiner „Niederfahrt zum Hades" zur poetischen Fiktion der Sphären-Harmonie veranlassten; welche von den Späteren schwachköpfiger Weise wörtlich genommen nicht wenig dazu beitrug, diese ganze Hypothese, die aus dem Zusammenhange der pythagoreischen Astronomie herausgerissen an sich schon befremdlich und unverständlich genug erscheint, in völligen Unsinn zu verkehren.

Die weiteren Kenntnisse von den Umlaufszeiten [1276] und dem höchst unregelmässigen Laufe der Planeten während ihrer Umlaufszeiten, da sie bei ihrem Zurückweichen durch die Bilder innerhalb und in der nächsten Nähe des Thierkreises bald vorwärts zu gehen, bald still zu stehen, bald sogar wieder in entgegengesetzter Richtung rückwärts zu gehen scheinen, [1277] auch diese Detailkenntnisse waren dem Pythagoras nicht fremd, da die ersten Versuche, diese Unregelmässigkeiten der Planeten-Umläufe begreiflich zu machen und zu erklären, ihm und seiner Schule von den alten Berichterstattern ausdrücklich beigelegt werden. [1278]

Wie wir nämlich bei der Darstellung des Anaximandrischen und Anaximenischen Ideenkreises sahen, hielt das Alterthum die Himmelskörper nicht für im Raume frei schwebend, — obgleich Anaximander sowohl als Pherekydes sich doch die Erde frei schwebend dachten, — sondern glaubte sie von krystallenen, d. h. durchsichtigen Hohlkugeln, Sphären, Firmamenten getragen. Diese Hypothese hatten die alten Himmelskundigen nach Analogie des Fixstern-Himmels gebildet, der von dem Auge als eine Hohlkugel gesehen wird, an deren innerer Seite die Gestirne und Sterngruppen unbeweglich befestigt scheinen. Diese krystallenen, um die Erde sich herumdrehenden Hohlkugeln, sammt

den innerlich an ihnen befestigten Himmelskörpern konnten aber, falls ihre Mittelpunkte mit dem der Erde als dem Mittelpunkte der ganzen Weltkugel identisch waren, nur vollkommene Kreislinien beschreiben. Als solche einfache vollkommene Kreislinien erschienen nun zwar ihre täglichen Umdrehungen um die Erde, keineswegs aber ihre längeren in Monats- und Jahresfristen Statt findenden Eigenbewegungen, die, unbehindert von ihren täglichen Kreis-Umdrehungen von Osten nach Westen, in ganz entgegengesetztem Sinne von Westen nach Osten innerhalb der Sternbilder des Thierkreises Statt fanden; und zwar in ungleichen, abwechselnden Zeiträumen, wie bei Sonne und Mond, oder gar mit wechselndem Stillstehen, Vor- und Rückwärtsschreiten, wie bei den oberhalb der Sonne stehenden höheren Planeten. Wie diese unregelmässigen Bewegungen mit der Vorstellung von den kreis- und kugelrunden Planeten-Sphären in Uebereinstimmung gebracht werden könnten, war also ein weiteres Problem, an dessen Lösung die alten Sternkundigen unter den Pythagoreern,[1278] von denen diese Untersuchungen nach der ausdrücklichen Erklärung des Berichterstatters[1278] ausgingen, viele Mühe wandten; ohne doch zu einem ganz genügenden Ergebnisse gelangen zu können.

Die unregelmässigen Bewegungen von Sonne und Mond, die in ihren Umlaufszeiten eintretenden Verzögerungen und Beschleunigungen, d. h. die Anomalien, die Accelerationen und Retardationen des Mondlaufes während eines Monates, und die während eines Jahres bemerkbaren Ungleichheiten des Sonnenlaufes, welche die ungleiche Dauer der Jahreszeiten hervorbrachten, schienen sich durch die Annahme erklären zu lassen, dass die Mittelpunkte ihrer Sphären nicht in dem Mittelpunkte der Erde, sondern ausserhalb desselben lägen, dass diese Sphären excentrisch wären, wodurch sie auf der einen Seite der Erde näher, auf der anderen der Erde ferner

stünden; in der Erdnähe, innerhalb deren ihre ungleich abstehenden Sphären ihren kleineren Theil umdrehten, mussten sie sich dann schneller, in der Erdferne aber, wo sie den grösseren Theil ihrer Sphären umzudrehen hatten, langsamer zu bewegen scheinen. Dies war die Hypothese der Excentricität.[1279]

Diese Hypothese schien nun wohl zur Noth hinreichend, um die ungleichen bald langsameren und bald schnelleren Bewegungen des Sonnen- und Mondlaufes begreiflich zu machen, keineswegs aber genügend um die weit zusammengesetzteren, bald vor-, bald rückläufigen, bald ganz stillstehenden Planetenbahnen zu erklären. Indem man nun an der Vorstellung von krystallenen Sphären immer festhielt,[1280] so bildete man diese Hypothese dahin aus, dass man auf diesen Sphären wiederum andere kleinere sich rotirend bewegen liess, an deren innerer Seite man sich die Himmelskörper befestigt dachte. Durch die Umdrehung der grösseren Sphäre, auf der man sich jene kleinere mit sammt dem Himmelskörper rotirend dachte, glaubte man nun die tägliche Kreisbewegung des Himmelskörpers, und durch das unterdessen auf dieser grösseren Sphäre ununterbrochen weitergehende Fortrollen der kleineren, den Himmelskörper unmittelbar tragenden, glaubte man den unregelmässigen länger dauernden: monatlichen, jährigen oder mehrjährigen innerhalb des Thierkreises erklären zu können. Und in der That denkt man sich auf der grösseren Sphäre diese kleinere, an welcher der Himmelskörper befestigt ist, wie ein Rad um seine Achse fortrollen, so muss der Himmelskörper für das auf der Erde in dem Mittelpunkte der grösseren Sphäre befindliche Auge, sich schneller vorwärts bewegen, wenn er sich auf der oberen Seite der rotirenden Sphäre befindet; dann, wenn er bei fortgehender Bewegung der rotirenden Sphäre auf die herunter sich drehende Seite gelangt, still zu stehen scheinen; dann, wenn er an der unteren Seite

der immer sich fortdrehenden Sphäre befindlich ist, rückwärts zu gehen; dann beim Wiederhinaufsteigen aufs Neue still zu stehen; — dann, wieder auf die obere Seite angelangt, aufs Neue rascher vorwärts zu gehen scheinen u. s. w. u. s. w. Dies ist also die im Alterthume allgemein angenommene Hypothese von den über die Oberfläche einer grösseren Sphäre radartig sich bewegenden kleineren Sphären, den Epicykeln, welche die unregelmässige bald vor-, bald rückläufige, bald ganz stille stehende Bewegung der Planeten im Allgemeinen ganz wohl begreiflich machte.[1281] Die Schwierigkeiten dieser an sich schon wenig natürlichen Hypothese zeigten sich aber, als man anfing das genauere Detail der Planetenbahnen durch sie erklären zu wollen; die hierzu nöthigen Hülfs-Epicyklen wuchsen dabei so an, und die Hypothese wurde, wie jede unrichtige Hypothese, bei weiterer Entwickelung so zusammengesetzt, dass Eudoxus zur Erklärung der sieben Planetenbahnen 26, Kalippus 33, und Aristoteles gar, mit einer ihn als gelehrten, aber nicht genialen Denker charakterisirenden Diftelei 55 Sphären und Epicyklen glaubte annehmen zu müssen.[1282]

Neben dieser künstlichen und bei ihrer weiteren Ausbildung immer mehr verkünstelten Hypothese, welche im Alterthume, wie gewöhnlich und zu allen Zeiten der gelehrte Unsinn, die meisten Anhänger hatte, fand sich aber auch schon in der ältesten pythagoreischen Schule eine andere, wahrhaft geniale Erklärungsweise, welche den einzig richtigen Weg einschlug, um das zusammengesetzte Gewirre der scheinbaren Himmelsbewegungen in seine wahren Elemente zu zerlegen, und so zur Lösung des verwickelten Problems der Planetenbahnen zu führen; ja welche, weiter ausgebildet und in ihren Konsequenzen verfolgt, wie dies bereits im Alterthume, und zwar schon im nächsten Jahrhunderte nach Aristoteles durch einen scharfsinnigen Kopf, Aristarch von Samos, wirklich geschah, schon in jenen frühen Zeiten zu dem erst andert-

halb Jahrtausende später von Kopernikus wieder aufgestellten Weltsysteme geführt hätte, wenn Aristarch's Zeitgenossen für seine Ansichten reif genug gewesen wären. Diese einzig richtige Erklärungsweise ging von der Idee aus: einen Theil der Himmelsbewegungen als blos scheinbare, von dem eigentlich bewegten Gegenstande auf die Sehobjekte übertragene Bewegungen aufzufassen; wie wir, auf irgend eine Weise rasch fortbewegt, unsere eigene Bewegung unwillkürlich auf die äussere Umgebung übertragen, indem wir diese mit der Schnelligkeit unserer eigenen Bewegung in entgegengesetzter Richtung an uns vorbeieilen sehen. Von dieser Grundansicht ausgehend, die wir schon bei einem Mathematiker der unmittelbar nach-aristotelischen Zeit, bei Euklid, in einzelnen Hauptsätzen ausgesprochen finden,[1283] lag es nahe, zunächst die allgemeine 24stündige Bewegung des Himmelsgewölbes mit sämmtlichen Gestirnen und Himmelskörpern: Sonne, Mond und Planeten, als eine solche übertragene, nur scheinbare Bewegung zu betrachten und sie als eine Wirkung unserer eigenen irdischen Bewegung zu erklären, und demgemäss nach des Aristoteles Bericht der Erde eine in 24 Stunden vor sich gehende Kreisbewegung, also eine Umdrehung um ihre eigene Achse zuzuschreiben, durch welche Kreisbewegung der Wechsel von Tag und Nacht hervorgebracht werde.[1284] Dass aber diese Bewegung der Erde durchaus eine Achsendrehung seyn muss, kann nur einem in der Astronomie ganz Unkundigen entgehen, weil bei keiner anderen Bewegung der Wechsel von Tag und Nacht hätte Statt finden können. Nahm man aber eine Achsendrehung der Erde an, so konnte man die tägliche Umdrehung der Fixsternsphäre nicht als eine selbstständige Bewegung des Himmelsgewölbes betrachten, sondern musste sie als eine blos scheinbare, durch die Achsendrehung der Erde hervorgebrachte ansehen. Wenn man, als man

diesen Gedanken fasste, natürlich auch noch weit davon entfernt war, der Erde ausser dieser Achsendrehung auch noch eine weitere Eigenbewegung, eine wirkliche Orts-Veränderung zuzuschreiben, um auf diese Weise auch die Eigenbewegung der Sonne in eine blos scheinbare übertragene Bewegung aufzulösen — wie dies Aristarch von Samos wirklich that, indem er lehrte, dass die Erde sich nicht blos um ihre Achse drehe, sondern sich auch um die selber stillstehende Sonne im Kreise bewege; — wenn man also auch die Erde unverrückt den Mittelpunkt des Weltalles einnehmen liess, so war doch hiermit für das wahre Verständniss der Himmelsbewegungen schon ein sehr bedeutender Schritt gethan. Denn da nun die tägliche Achsendrehung der gesammten Weltkugel und aller in ihr befindlichen Himmelskörper als eine nur scheinbare und übertragene Bewegung wegfiel und auf die Achsendrehung der Erde zurückgeführt wurde, so blieb den Himmelskörpern nur noch die Eigenbewegung ihrer längeren Umlaufszeiten innerhalb des Thierkreises übrig, und das zu lösende Problem der Unregelmässigkeit der Planetenbahnen war somit schon bedeutend vereinfacht, und seiner richtigen Erklärung durch die Eigenbewegung der Erde um die Sonne, wie sie von Aristarch im Alterthume wirklich schon angenommen wurde,[1285] um Vieles näher geführt. Es lässt sich sehr wohl begreifen, mit welcher blitzartigen Lebendigkeit eine so einfache, so klare und doch so grossartige Idee, die mit Einem Male so viele fast unlösbare Schwierigkeiten beseitigte, im Kopfe ihres Urhebers zündete, und sie ist eines so scharfsinnigen Mannes wie des Pythagoras im höchsten Grade würdig. Denn da sie in der ältesten pythagoreischen Schule schon vorhanden war, und als ihre Urheber bald Philolaos, bald Hiketas und Ekphantus,[1286] unmittelbare Schüler des Pythagoras, namhaft gemacht werden, so wird ihre erste Anregung doch wohl auf

Pythagoras selbst zurückzuführen seyn. Zugleich aber begreift sich eben so leicht, dass eine Ansicht, welche mit der ganzen vorhandenen Weltanschauung im Gegensatze stand, — welche, auf die blosse Achsendrehung der Erde beschränkt, die sämmtlichen Schwierigkeiten der Himmelsbewegungen doch nicht hob, — und deren konsequente Fortbildung zur Vorstellung von einer Eigenbewegung der Erde im Raume um die Sonne, einer eigentlichen Orts-Veränderung, die Erkenntnissmittel der damaligen Wissenschaft überstieg, — dass eine solche Ansicht von Pythagoras selbst nur als eine immerhin mögliche, aber kühne und den bisherigen Vorstellungen widersprechende Hypothese mag betrachtet worden seyn, die er nicht als eine wirkliche und beweisbare Lehre, sondern nur als einen dem andern Erklärungsversuche durch die Excentricität der Sphären und die Epicykeln gleichberechtigten aufzustellen sich getraute. Dieses oder ein ähnliches Verhältniss zwischen beiden Ansichtsweisen muss stattgefunden haben, da uns beide schon als in der ältesten pythagoreischen Schule gepflegt überliefert werden, und wir namentlich diese letztere schon älteren Mitgliedern der pythagoreischen Schule, wie z. B. dem Hiketas von Syrakus, dem Ekphantus und dem Philolaos ausdrücklich beigelegt finden.[1286]

Und hier an diesen Theil des astronomischen Ideenkreises knüpft sich nun eine andere mathematische Disciplin, die Optik, an, welche schon in der ältesten pythagoreischen Schule muss gepflegt worden seyn. Denn es wird den Pythagoreern eine ganz eigenthümliche, und unserer jetzt herrschenden ganz entgegengesetzte Theorie vom Sehen beigelegt, welche von den Geometern angenommen und weiter ausgebildet worden sey, und nach welcher die Sehstrahlen vom Auge aus nach den Sehobjekten hingehen und dieselben wie beim Angreifen mit den Händen gleichsam betasten und erfassen und so dem Auge ihr Bild gewähren sollen.[1287] Liest

man diese Nachricht zum ersten Male zusammenhangslos, wie sie überliefert wird, in den Quellen, so weiss man so gut wie gar Nichts mit ihr anzufangen; man versteht sie selbst nicht recht und begreift noch weniger, wie Pythagoras eigentlich zu dieser ganzen optischen Wissenschaft gekommen seyn soll. Studirt man aber dann, ausgerüstet mit einer zusammenhängenden Kenntniss des wissenschaftlichen Ideenkreises in der pythagoreischen Schule, so wie er bisher dargestellt wurde, eine der mathematischen Optiken des Alterthums, wie z. B. die des Euklid, welche wie die gesammte euklidische Mathematik aus der pythagoreischen Schule hervorgegangen ist, so erhält man nach und nach Licht. Denn nun findet man nicht blos die dem Pythagoras beigelegten, und von ihm, den alten Nachrichten zufolge, auf die Mathematiker übergegangenen allgemeinen Grundansichten von der Natur des Sehens als einem Herausgehen der Sehstrahlen aus dem Auge, und der dadurch bedingten Zurückwerfung der Sehstrahlen durch die Sehobjekte etc. hier bei diesem Mathematiker wieder,[1288] sondern auch, in allgemeiner, streng mathematisch gehaltener Form, die sämmtlichen, eben bei den Hypothesen der excentrischen Sphären und Epicykeln, der Achsendrehung der Erde und ihrer Eigenbewegung zur Erklärung der sichtbaren Himmelserscheinungen angewandten speciellen Sehgesetze: von der scheinbaren Veränderung und Verschiebung der Figuren, der Linien, Kreis- und Kugelflächen, welche sie von einem bestimmten Standpunkte aus, unter einem bestimmten Winkel betrachtet, erleiden, wie z. B. ein Kreis als gerade Linie erscheinen kann[1289] (bei den Planetenbahnen); wie Kugeln von der nöthigen Entfernung aus betrachtet als Flächen erscheinen[1290] (Sonne und Mond von der Erde aus gesehen); von der scheinbaren Grösse der Gegenstände je nach dem Maasse ihrer Entfernung[1291] (wie z. B. der Sonne und des Mondes;) u. s. w. u. s. w. Ja sogar die Fundamental-

Sätze von der Uebertragung der Bewegung des Sehenden auf die gesehenen Gegenstände, auf welcher die Erklärung eines grossen Theiles der Himmelsbewegungen als blos scheinbarer, und in Folge davon das ganze moderne Weltsystem beruht, findet man zu seiner nicht geringen Ueberraschung in dieser euklidischen Optik den Grundzügen nach schon vor.[1291] Es ist also klar, wie die Optik der Alten ganz im Dienste der Astronomie entstand, und sich als Hülfswissenschaft auf's Engste an die Astronomie anschloss, indem man versuchte, sich von dem, was man unmittelbar am Himmel sah, eine mathematisch genaue Rechenschaft zu geben, und von dem Sinnenscheine aus den Gesetzen des Sehens auf die wirkliche Natur der Erscheinungen zu schliessen.

Nun erhält also auch diese Wissenschaft ihr Verständniss, und das für den ersten Augenblick so Befremdende, sie unter den von Pythagoras gepflegten mathematichen Wissenschaften zu finden, verliert sich gänzlich. Es bestätigt sich dabei, was die Alten angeben, dass Pythagoras der Urheber einer von den meisten alten Mathematikern und Astronomen angenommenen Theorie des Sehens ist, welche der modernen, jetzt allgemein herrschenden geradezu entgegensteht, und uns im Anfange nicht wenig befremdet. Nach der jetzt herrschenden Ansicht gehen die Lichtstrahlen, durch welche wir die Dinge sehen, von den Gegenständen aus und vereinigen sich in unserem Auge, so dass die Lichtstrahlen einen Kegel bilden, dessen Basis der gesehene Gegenstand ist und dessen Spitze in unserm Auge endet. Nach Pythagoras dagegen gehen die Sehstrahlen vom Auge als von einem Punkte aus, und erweitern sich zu einem Kegel, der die Fläche des zu sehenden Gegenstandes umfasst, also auch den gesehenen Gegenstand zur Basis hat. Das Ausgehen der Sehstrahlen vom Auge, die Annahme einer rein subjektiven Entstehung des Sehens ist das

Charakteristische für diese Auffassungsweise. Ihr steht dann die des Demokrit[1293] entgegen, welche später von den Epikuräern angenommen wurde, wonach in Uebereinstimmung mit unserer heutigen Ansichtsweise die Lichtstrahlen, förmliche Bilder der Gegenstände in sich schliessend, von den Sehobjekten ausströmen und von diesen erst in die Augen gelangen: die Annahme einer rein objektiven Entstehung des Sehens. Beide Auffassungsweisen: die subjektive und die objektive, vereinigt dann Plato[1294] und erklärt das Sehen durch das Ausgehen von Sehstrahlen aus dem Auge und ihrem Zusammentreffen mit den aus den Dingen ausstrahlenden Lichtbildern. So sieht man also wie auch hier naturgemässe Fortbildung eines wissenschaftlichen Ideenkreises Statt findet, und durch diese Kenntniss der historischen Entwicklung werden die fragmentarisch überlieferten Nachrichten erst verständlich. Die pythagoreische Auffassungsweise findet sich nun nicht blos bei den Pythagoreern, sondern auch bei Empedokles, bei Euklid und den meisten alten Astronomen wieder, und ward offenbar durch die angestrengtere Thätigkeit veranlasst, die das Auge anwenden muss, um entferntere Gegenstände scharf und klar zu sehen, indem es mit seinen Sehstrahlen auf das Sehobjekt gleichsam eindringt und sich zu dem entfernten Gegenstande selbst versetzt. Wir bei unserem durch Sehwerkzeuge aller Art unterstützten Sehen können uns passiver verhalten und die Lichtstrahlen ruhig in unser Auge aufnehmen; die Alten dagegen, welche bei ihren Beobachtungen auf das blosse Auge beschränkt waren, mussten begreiflicher Weise eine grössere Anstrengung beim Sehen anwenden, und ihr Auge mochte dadurch geschärfter und selbstthätiger werden und die mangelnden Instrumente durch schärferes Eindringen zu ersetzen suchen.

An diese Gruppe astronomischer Wissenschaften schloss sich nun die, ausdrücklichen Nachrichten zu Folge,

auch von Pythagoras gepflegte **Erdkunde**, **Geographie** an, deren mathematische Grundlagen ohnehin der mathematischen Astronomie, der **Sphärik**, naturgemäss entnommen sind. Denn da nach dem Sinnenschein und der allgemein herrschenden Vorstellung der Alten das Centrum der Weltkugel mit dem Centrum der Erde,[1295] und die Achse der Himmelshohlkugel mit der Erdachse zusammenfällt, also auch die Himmelspole den Erdpolen entsprechen, so war es natürlich auch die übrigen Haupt-Eintheilungen der Himmelskugel, insbesondere die fünf durch den Sonnenlauf abgegränzten Himmelszonen, auf die Erde zu übertragen. Dem Pythagoras wird nun diese Eintheilung der Erde in fünf Zonen von den Quellen wirklich zugeschrieben,[1296] und zugleich wird, was sich aus dieser Eintheilung schon von selbst ergibt, auch noch ausdrücklich berichtet, dass Pythagoras die **Erde** gleich den übrigen Himmelskörpern für eine **Kugel** hielt, und dass er diese **Erdkugel die Mitte des Weltraumes einnehmen liess.**[1297] Es ist dies ein Satz, der sich eigentlich von selbst versteht; denn es ist ja die Grundlage der gesammten alten Weltanschauung, der Fundamentalsatz und Angelpunkt der alten Astronomie, ja des gesammten philosophischen und selbst religiösen Ideenkreises: **dass die Erde in dem Mittelpunkte der Welt liege**, oder schärfer ausgedrückt, **dass das Centrum der Erde zugleich das Centrum der Weltkugel sey.** Die ganze Planetenlehre der Alten beruht, wie wir sahen, auf dieser Grund-Anschauung, denn die ungleichen Abstände der Planeten und insbesondere der Sonne, ihre Erdnähen und Erdfernen, werden gerade dadurch erklärt, dass die Mittelpunkte ihrer Sphären mit dem Mittelpunkte der **Erde und der Weltkugel** nicht zusammenfallen, dass sie in Bezug auf das Erd- und Welt-Centrum excentrisch seyen, und in ihrem Laufe daher der Erde bald näher und bald ferner. Nur der einzige Aristarch wagte es, die **Sonne** in das Centrum

der Welt zu setzen und die Erde sich rotirend um die Sonne bewegen zu lassen, wie dies die Grund-Annahme des Kopernikanischen Systems ist; aber wir sahen auch, dass Aristarch mit seiner genialen Ansicht ganz allein steht und die Zustimmung des Alterthums nicht erlangte, gerade weil seine kühne Neuerung der Grundvorstellung der alten Weltanschauung: dass die Erde im Mittelpunkte der Welt liege, zu widersprechen wagte. Euklid stellt daher an die Spitze seiner Sphärik ausdrücklich den Satz:[1298] dass die Erde in der Mitte der Welt liege und in Bezug auf die Weltkugel die Stelle des Centrums einnehme. Die Auffassung sämmtlicher Himmels-Erscheinungen geht von dieser Grundvorstellung aus, denn die Bewegung der Fixsterne in kreisförmigen Parallelen am Innern der hohlen Himmelskugel ist, nach des Euklid eignen Worten[1299] nur möglich, wenn der Sehpunkt, der Standpunkt des Auges, von der Himmels-Peripherie überall gleich weit absteht, d. h. in dem Centrum der Welt befindlich ist. Und zwar sagt dies derselbe Euklid, welcher, wie wir sahen, die ersten Grundlehren von der übertragenen Bewegung aufstellt, der also selber die Vorstellung von der Achsendrehung der Erde angenommen hatte; denn es ist für die Stellung der Erde im Centrum der Welt völlig gleichgültig, ob sie als ruhend oder um ihre eigene Achse rotirend gedacht wird. Wenn also nach Aristoteles [1284] die Pythagoreer lehrten: der Mittelpunkt der Welt werde von einem Centralfeuer eingenommen und die Erde, zur Zahl der übrigen himmlischen Weltkörper, der Sterne gehörend, drehe sich um den vom Centralfeuer eingenommenen Mittelpunkt der Welt in einer Kreisbewegung herum, durch welche der Wechsel von Tag und Nacht entstehe, so kann, aus den angegebenen Sachgründen, der Sinn dieser Nachricht nur der sein: die Pythagoreer hätten die Erde für eine Hohlkugel erklärt, deren Mitte, das Welt-

Centrum, von einem Centralfeuer eingenommen werde, um welches sich die Erde mit einer den Wechsel von Tag und Nacht hervorbringenden Achsendrehung herumbewege. Wenn dann auch der Erdkörper, die Erdmasse selbst, den Mittelpunkt der Welt nicht körperlich ausfüllt, eben weil sie eine Hohlkugel ist, und ihr Centrum, — denn ja auch als Hohlkugel hat sie ein Centrum, — von dem Centralfeuer ausgefüllt ist, so ändert das doch begreiflicher Weise ihre Stellung in der Mitte der Welt nicht im Mindesten; ihr Centrum fällt nichts desto weniger immer noch mit dem Centrum der Welt zusammen. Mit dieser einzig richtigen, weil einzig möglichen und in der Natur der Sache mit zwingender Nothwendigkeit begründeten Ansichtsweise stimmen nun alle überlieferten Nachrichten auf's Beste überein; jede andere Auffassung, welche die ganze Erdkugel aus dem Centrum der Welt heraushebt und ihr eine Kreisbewegung ohne Achsendrehung um das Welt-Centrum beilegen will, ist sachlich unmöglich, weil sie den astronomischen Erscheinungen widerspricht, und historisch unbegründet, weil sie von den Quellen nirgends berichtet wird, hervorgegangen lediglich aus Missverständniss.

Auf die Annahme eines solchen Centralfeuers im Innern der Erde war Pythagoras offenbar durch die Ausbrüche der feuerspeienden Berge und die übrigen vulkanischen Erscheinungen in seiner nächsten Umgebung geführt worden, — denn wenn auch der Vesuv um diese Zeit ruhte, so waren doch der Aetna und die Vulkane der Liparischen Inseln in unausgesetzter Thätigkeit. Pythagoras kam also zu seiner Hypothese ganz auf demselben Wege und aus denselben Gründen, welche auch unsere modernen Geologen zu derselben Hypothese mit geringen Modifikationen zurückgeführt haben; denn auch sie schreiben der Erde nur eine verhältnissmässig dünne starre und feste Rinde zu, und lassen das Innere der Erde von einer flüssigen glühenden

Masse erfüllt sein, deren Wallungen die Eruptionen unserer feuerspeienden Berge hervorbringt und unsere Erdrinde in Krämpfen erzittern macht. Alle solche Hypothesen liegen in der Natur der Sache, kehren in den verschiedenen Perioden der wissenschaftlichen Ausbildung in veränderter, dem erhöhten Wissensstande angemessener Form wieder zurück, und sind also bei ihrem ersten Auftreten in der Wissenschaft nur mit etwas gesundem Menschen-Verstande und einiger Sachkenntniss aufzufassen, um auch in dieser ihrer unvollkommenen Form begreiflich zu werden.

Pythagoras theilt diese Hohlkugel in zwei Hälften: in die Erde (γῆ) und in die ihr entgegengesetzte von den Antipoden bewohnte Gegenerde (ἀντίχθων), [1300] offenbar weil beide Hälften im Innern durch das im Mittelpunkte befindliche Centralfeuer von einander geschieden, und auch auf ihrer Oberfläche durch keinerlei wenigstens den Griechen dieser Zeit bekannten Verkehr mit einander verbunden waren, sich also ganz isolirt gegenüber standen. Bewohnbar muss sich Pythagoras aber auch die Gegenerde gedacht haben, da er die Erdkugel rings um bewohnt betrachtet, und ihm die Vorstellung von Antipoden ausdrücklich beigelegt wird. [1301] Alles dies sind also durchaus keine Kindheits-Vorstellungen mehr, sondern sie setzen im Gegentheil schon einen gereifteren Zustand der geographischen Wissenschaft voraus, wie dieser seit deren Anfängen unter Anaximander naturgemäss zu erwarten ist, wenn auch unsere kärglichen fragmentarischen Nachrichten uns den allgemeineren wissenschaftlichen Kulturgang nur errathen lassen. Aber nicht blos die mathematische und physische Geographie wurde von Pythagoras gepflegt, sondern auch die beschreibende Erd- und Länder-Kunde im Speciellen, wie dies für einen so weit gereisten Mann sehr natürlich ist; denn es wird ausdrücklich berichtet, dass er während seines Aufenthaltes in Tarent eine eherne Erdtafel entworfen habe. [1302] Pythagoras bildete also die von Anaximander gegründete Geographie in allen ihren

Theilen weiter aus, offenbar nach dessen Vorgange und mit Bezugnahme auf dessen Arbeiten; denn es ist überhaupt kein Grund vorhanden daran zu zweifeln, dass ihm die Arbeiten seiner Vorgänger bekannt gewesen.

An diesen Kreis vorzugsweise mathematischer Disciplinen, welche alle entweder als Theile oder als Hülfswissenschaften oder als Anwendungen mit der Astronomie zusammenhingen, reihte sich nun auch eine eigentliche Naturlehre an, ein Ideenkreis über die innere Beschaffenheit und die Wesens-Eigenschaften des Weltalles, welcher die Keime der späteren physikalischen und physiologischen, naturhistorischen und psychologischen Wissenschaften in sich schloss. Auch über diesen Theil der pythagoreischen Lehre sind die Nachrichten abgerissen und unzusammenhängend, sie gewähren aber demungeachtet, in ihrem inneren Zusammenhang aufgefasst und von den Missverständnissen der historischen Unkunde gesäubert, ein in sich sehr wohlgeordnetes Gesammtbild, welches die pythagoreische Naturlehre in einer sehr überraschenden und von den Neueren gar nicht geahnten Schärfe und Klarheit darstellt.

Nichtsdestoweniger scheint dieser Theil des pythagoreischen Ideenkreises nicht so entwickelt gewesen zu seyn, als der eigentlich und streng mathematische, welcher, wie wir sahen, von Pythagoras mit Vorliebe gepflegt wurde, während dagegen bei seinen unmittelbaren Nachfolgern, z. B. bei Empedokles, der physiologische Ideenkreis sehr vorwiegt. Es ist dies dieselbe Verschiedenheit der geistigen Richtung, welche auch noch heute die Naturwissenschaft in zwei ziemlich getrennte Lager theilt: das eine, welches die vorzugsweise mathematischen, und das andere, welches die vorzugsweise physiologischen Studien umfasst. Dieser Unterschied beruht offenbar zum Theil auf verschiedenen geistigen Anlagen, denn es ist wohl etwas selten oder nie Vorkommendes, dass Jemand zugleich grosser Mathematiker und Physiolog sey; beiden Wissensgebieten liegen ganz

verschiedene Erscheinungsgebiete zu Grunde: dem mathematischen, das der festbegränzten, durch Zahl und Maass geregelten Form und Bewegung, dem physiologischen, das des freieren, in feste mathematische Gesetze, für den oberflächlichen Anblick wenigstens, sich nicht fügenden, materiellen und geistigen Lebens; es ist daher sehr gut begreiflich, dass beide Gebiete auch eine verschiedene geistige Begabung zu ihrer richtigen Auffassungsweise voraussetzen. Zum Theil liegt aber auch der Grund zur Vorliebe für eines oder das andere dieser Gebiete in den Lebensstellungen und den äusseren Berufsthätigkeiten; wie denn die Aerzte, deren praktische Thätigkeit ja ganz auf die Heilung der Krankheiten, der gestörten Lebensfunktionen gerichtet ist, durch ihre täglichen Beschäftigungen von selbst auf das physiologische Gebiet, auf das Gebiet der Lebenserscheinungen überhaupt, hingewiesen werden. Der weitere Anhängerkreis des Pythagoras bestand aber, wie wir sahen, gerade auch aus Aerzten, den Mitgliedern der krotonischen, von Demokedes gegründeten Aerzteschule, und Empedokles war selber Arzt und in der krotonischen Schule gebildet. Die Beschäftigung mit dem abstrakten mathematischen Wissen setzt dagegen eine den unmittelbar praktischen Interessen abgewandte Lebensrichtung voraus und eine Lebensstellung, welche, wie dies Aristoteles von dem ägyptischen Priesterstande, dem ältesten Gründer und Pfleger der Mathematik, mit Recht bemerkte, eine für wissenschaftliche Beschäftigungen nothwendige freie Musse gewährt; eine Lebensstellung, wie Pythagoras sie durch die ganze Organisation seiner Schule für sich und seine Schüler bezweckte, indem er sich vom städtischen Leben entfernte, und in die stille Ruhe eines Landsitzes zurückzog. Nur Männer des höheren Lehrerstandes, denen das mathematische Studium, nicht aber das Lehren der mathematischen Elemente Lebensberuf ist, Liebhaber aus den höheren unabhängigen Kreisen, Besitzer eines selbstständigen Vermögens oder wohldotirter Pfründen, und nicht

einmal immer die beobachtenden praktischen Astronomen, sind daher die Pfleger und Weiterbildner der höheren spekulativen Mathematik, und ein Mathematiker, welcher dieser äusseren Lebens-Bedingungen entbehrt, wird leicht ein Märtyrer seiner Wissenschaft.

Demgemäss sehen wir daher auch unter den Männern, welche man gewöhnlich und bereits im Alterthum [1303] unter dem gemeinsamen Namen der Pythagoreer unterschiedslos unter Einen Hut bringt, diese beiden Richtungen schon sogleich vom Beginn der pythagoreischen Schule an, getrennt neben einander bestehen. Bei denjenigen Denkern, welche unmittelbar aus der krotonischen Aerzteschule hervorgehen, bei den ältesten Pythagoreern, wie z. B. bei Alkmäon und Empedokles, sehen wir die physiologischen Anschauungen und Ideenreihen vorzugsweise ausgebildet, das mathematisch astronomische Wissen dagegen zurücktretend, während von der engeren pythagoreischen Schule, von den Pythagorikern, bei denen die Heilkunde gar keinen Theil des eigentlichen Studienkreises ausmachte, der physiologische Ideenkreis zurücktritt und dagegen die mathematischen Wissenschaften so vorwiegend betrieben wurden, dass man das gesammte mathematisch-astronomische Wissen der Griechen als aus dieser engeren pythagoreischen Schule herstammend betrachten muss. Erst die späteren Pythagoreer, hervorgegangen aus der von Hippasos in Kroton nach Verjagung des Pythagoras gegründeten, und von Philolaos, wie es scheint, zunächst in Heraklea fortgepflanzten Schule, vereinigten beide Richtungen, indem sie die Mathematik, welche sich Hippasos vor seiner Ausstossung sammt der ganzen übrigen pythagoreischen Elementarbildung unter Pythagoras selbst angeeignet hatte, mit der physiologischen Zahlenlehre des Telauges verbanden, wobei diese letztere nach und nach eine völlige Umbildung erfuhr, wie wir dies später genauer sehen werden. Die Lehrunterschiede dieser Schulen sind also den Nachrichten gemäss wohl zu trennen, und das

gänzliche Uebersehen derselben trug nicht wenig zum Chaos der bisherigen Darstellungen bei.

Zum völligen Verständnisse dieser Verschiedenheit zwischen Pythagorikern und Pythagoreern darf man zugleich nicht ausser Acht lassen, dass in beiden Schulen die Naturlehre nothwendig von ganz verschiedenen Grundbegriffen ausgehen musste, da sie sich in beiden Schulen naturgemäss auf den Gottesbegriff und die mit ihm verbundene Schöpfungs-Theorie stützte, beide Grundlehren aber in beiden Schulen, wie schon bemerkt wurde, ganz verschieden waren. Denn in der krotonischen Aerzteschule und bei den Pythagoreern herrschte die zoroastrische Lehre, die Lehre von der Urgottheit als der gränzenlosen räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit der (Zaruana akarana), den von ihr hervorgebrachten zwei entgegengesetzten Principien, dem guten und dem bösen, dem Lichte und der Finsterniss (Ormuzd und Ariman), und der von beiden entgegengesetzten Principien im Kampfe mit einander hervorgebrachten Schöpfung: also der Monotheismus mit dem Dualismus der untergeordneten Principien und einer eigentlichen Schöpfungslehre; in der engeren pythagoreischen Schule dagegen, bei den Pythagorikern, herrschte die ägyptische Viereinigkeits-Lehre, die Lehre von der Tetraktys der göttlichen Urwesen, und von dem Hervorgehen der Welt aus der Substanz dieser Tetraktys, also eine strenge Emanationslehre, wie man gewöhnt ist diesen Begriff zu bezeichnen. Dieser Unterschied in dem Lehrbegriffe beider Schulen, der Pythagoriker und der Pythagoreer, ist aber so durchaus wesentlich, dass z. B. gerade die Entstehung und Ausbildung der so wenig verstandenen Zahlensymbolik ganz von diesem Unterschiede abhängt. Aus den ägyptischen Grundbegriffen von einer viereinigen Urgottheit, einer Tetraktys, und von einer Emanation der Welt aus dieser Tetraktys, hervorgegangen, — und aus einer anderen Gottheits- und Weltentstehungs-

Lehre hätte sie gar nicht hervorgehen können, — erhielt sie ihre Umbildung durch den Einfluss der zoroastrischen Lehre von der Schöpfung dieser sinnlichen Welt nach dem Vorbilde einer höheren, geistigen; eine Vorstellung, welche dem ägyptischen Ideenkreise gänzlich fremd ist.

Rücksichtlich der Neueren versteht es sich fast von selbst, dass sie von diesem wichtigen Unterschiede, — wie von so vielem Andern, — nicht die entfernteste Ahnung haben; aber auch bei den Alten fanden Verwechslungen und Vermengungen beider Ideenkreise Statt, und bringen Irrthümer und Missverständnisse hervor. Selbst Aristoteles gibt durch die vage Unbestimmtheit seiner Berichte und Urtheile wenigstens Veranlassung zu solchen Missverständnissen. Wirkliche Irrthümer und Unrichtigkeiten kommen aber bei den Späteren, insbesondere bei den Neuplatonikern, vielfach vor; denn ihnen Allen war der Lehrbegriff der Pythagoreer, der zoroastrisch-dualistische, als der in die platonische Schule übergegangene und nicht minder von der späteren neuplatonischen Schule angenommene, bei weitem vertrauter und handlicher, als der der Pythagoriker, der im früheren Alterthume in grösseren Kreisen unbekannt, ausschliessliches Eigenthum der engeren pythagoreischen Schule war, und erst zu den Zeiten des Aristoteles mit dem Untergange der Schule den gelehrten Kreisen zugänglich wurde. Alle diese Irrthümer und Missverständnisse gehen aber davon aus, dass man die beiden ersten Urwesen der ägyptisch-pythagoreischen Tetraktys: den Aether, den Urgeist, und die Materie, mit den zoroastrischen entgegengesetzten Principien: dem Licht und der Finsterniss, dem Guten und dem Bösen, gleichstellte und so den Dualismus in die pythagoreische Lehre selbst hineinzulegen versuchte.[1304] Diese Vereinigungs-Versuche rühren aber schon von den älteren Pythagoreern her; denn zu des Aristoteles Zeit war jene dualistische Vermengung der beiden Lehrbegriffe schon längst vorhanden, und Aristoteles bringt sie ausdrücklich mit der krotonia-

tischen Aerzteschule in Verbindung.[1305, b.] Und dies begreift sich aus der Natur der Sache von selbst, denn die Pythagoreer hatten schon frühzeitig ein Interesse ihre Lehre als alt und ächt pythagoreisch darzustellen, da sie, wie wir gesehen haben, von den Pythagorikern, der engeren pythagoreischen Schule, nicht als voll- und ebenbürtig anerkannt wurden, weil sie von den Akusmatikern herkämen, welche nur mit dem populären Theil der pythagoreischen Lehre, nicht aber mit deren eigentlichem inneren spekulativen und wissenschaftlichen Kern bekannt geworden seyen. Dies war auch in der That, wie wir gesehen haben, die strengste geschichtliche Wahrheit, und ein Alkmäon und Empedokles, die ersten öffentlichen Vertreter der krotonischen Aerzteschule und ihrer Richtung, waren selber nur Akusmatiker gewesen. Ja die von Hippasos nach dem Sturze der pythagoreischen Parthei in Kroton gestiftete Schule, in welcher die Kenntnisse der pythagoreischen Akusmatiker mit der zoroastrischen Spekulation der krotonischen Aerzte verbunden waren, und aus welcher nach der ausdrücklichen Angabe der Alten die späteren Pythagoreer hervorgingen, — diese Zwitterschule musste von den ächten Pythagorikern, als von einem Ausgestossenen ihrer eigenen Schule und einem ihrer erbittertsten Gegner herstammend, mit doppelter Geringschätzung und Gehässigkeit betrachtet werden. Die Pythagoreer suchten daher in den Rechtfertigungsschriften für ihre Lehren offenbar Alles, was nur in dem ihnen zugänglichen älteren pythagoreischen Ideenkreis einen solchen Dualismus entgegengesetzter Begriffe zu enthalten schien, zu ihren Gunsten herbeizuziehen, und nach Art der zoroastrischen Systöchieen, jener Reihen von entgegengesetzten, auf den Seiten des Ormuzd und Ahriman stehenden, untergeordneten guten und bösen Wesen, als ähnliche untergeordnete Gegensätze[1308] aneinander zu reihen.

Die von Aristoteles aus den Schriften der Pythagoreer

angeführten 10 Gegensätze [1395], wie sie in der sogenannten pythagoreischen Kategorientafel zusammengestellt sind, können nur einem solchen apologetischen Bestreben ihren Ursprung verdanken, und bekommen nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Verständniss. Denn diese sogenannte Kategorientafel enthält mit der buntesten Willkühr zusammengewürfelte Gegensätze der verschiedensten Art aus den verschiedensten Gebieten der pythagoreischen Disciplinen: aus der Theologie und Kosmogonie, Astronomie, Geometrie, Arithmetik und insbesondere der Zahlentheorie, der Physik und Moral; so dass fast jeder neue Gegensatz aus einer neuen Disciplin hergenommen ist, und alle unter einander so wenig inneren Zusammenhang haben, wie ein vom Winde zusammengewehter Spreuhaufen. Denn was ein Gutes seyn soll, das zugleich Licht, und viereckig und geradlinig und geradzahlig und rechtsliegend, und begränzt u. s. w. wäre, ein Begriffs-Ungeheuer, welches entsteht, wenn man die gleichartigen Glieder dieser Gegensätze verbinden will, — das übersteigt doch wohl das Fassungs-Vermögen jedes gesunden Menschen-Verstandes. Es ist daher geradezu widersinnig, wenn man die in dieser sogenannten Kategorientafel unter einander stehenden Begriffe als Prädikamente eines und desselben dualistischen Principes auffasst, und aus ihnen einerseits ein „begränztes, ruhiges, rechtsliegendes, geradzahliges und geradliniges, viereckiges, männliches Eine, Licht und Gute“ und andrerseits eine „unendliche, bewegte, linksliegende, ungeradzahlige und krummlinige, oblonge, weibliche Mannichfaltigkeit, Finsterniss und Bosheit“ zusammenstellt. So Etwas erregt jedem gewöhnlichen Menschenverstande Haarsträuben, nur nicht einem spekulativen Philosophen. Denn auch schon im Alterthume hatte dieser Unsinn unter den pythagorisirenden Platonikern seine Anhänger. [1396] Dass natürlich die Neueren bei ihrer characteristischen Vorliebe für die „alterthümlich

seltsamen Vorstellungen: sich mit dieser „tiefsinnigen“ Kategorientafel nicht wenig zu schaffen machen, und auch bei dieser Gelegenheit Proben gewohnten Scharfsinnes geben, versteht sich von selbst.

Dies Streben, die beiden ersten Urwesen der altpythagoreischen Tetraktys mit den beiden entgegengesetzten Principien der zoroastrischen Lehre zu identificiren, war nun aber nicht blos an und für sich unrichtig, sondern führte auch noch zu einer Entstellung der zoroastrischen Lehre selbst, weil diese dadurch zu einem absoluten Dualismus zweier entgegengesetzter Principien gemacht wurde, während doch, wie dies andere alte Berichterstatter mit ganz richtigem Sachverständnisse hervorheben,[1307] die älteren Pythagoreer, Empedokles z. B., ein noch über diesem Gegensatze der beiden Principien stehendes, „jenseitiges höchstes Eine“, eben die über beiden, erst geschaffenen entgegengesetzten Principien stehende, unerschaffene ewige Urgottheit selbst, ausdrücklich anerkannt hatten, also keineswegs absolute Dualisten, sondern wirkliche Monotheisten waren. Ein späterer gut unterrichteter Aristoteliker, Eudorus,[1308] läugnet daher auch geradezu und mit vollem Rechte, dass das erste Princip der Pythagoriker mit dem ersten Principe der Pythagoreer identisch sey, und dass überhaupt die in der sogenannten Kategorientafel aufgeführten zehen Gegensätze bei den Pythagorikern jemals als wirkliche allgemeine Principien betrachtet worden seyen. Die Pythagoriker setzt aber der Berichterstatter, mit genauer Beobachtung des eigentlichen und richtigen Sprachgebrauches zur Bezeichnung der engeren pythagoreischen Schule, den Pythagoreern, als zwei verschiedene Schulen mit verschiedenen Lehrbegriffen, scharf entgegen, obgleich sie gewöhnlich und selbst schon von einem Theil der Alten unrichtiger Weise mit einander vermengt werden. Diese Vermengung der beiden Schulen und ihrer ganz verschie-

denen Richtungen ist also als völlig unrichtig durchaus zu verwerfen; und wir haben demgemäss auch hier in der Naturlehre die Lehrbegriffe beider Schulen scharf zu trennen, und nur die Lehrsätze der Pythagoriker und des Pythagoras selbst darzustellen. Die Lehrsätze der Pythagoreer werden später zur Sprache kommen.

Den Grund und Boden für die Naturlehre des Pythagoras bildet selbstverständlich sein bisher dargestellter wissenschaftlicher und spekulativer Gesammt-Ideenkreis. Aus dessen mathematisch-astronomischem Theile muss das der Naturlehre zu Grunde liegende Bild vom Weltalle, der Weltkugel, herrühren; aus dessen spekulativem Theile der ganze Vorstellungskreis von dem Verhältnisse der Welt zur Gottheit und des Menschengeschlechtes zu beiden; ja es lässt sich nicht ohne Wahrscheinlichkeit voraussetzen, dass selbst die bisher kennen gelernte, von Pythagoras mit Vorliebe ausgebildete mathematische Form der exakteren naturwissenschaftlichen Disciplinen auch in der Naturlehre wieder vorkommen werde. Und in der That bestätigen sich diese Voraussetzungen.

Es ist vornehmlich eine naheliegende Vermuthung, dass die Naturlehre des Pythagoras sich an seinen speculativen Ideenkreis werde angeschlossen haben, so wie wir ihn bei der Darstellung der heiligen Sage, des orphischen Gedichtes, kennen lernten, da, wie wir sahen, ein Hauptheil dieses spekulativen Ideenkreises sich mit der Entstehung des Weltalles, seinem Hervorgehen aus der Urgottheit, beschäftigt, also ganz wesentlich kosmologisch-physikalischen Inhalts ist. Ja, es ergibt sich sogar als ein nothwendiger Schluss, als eine zwingende Voraussetzung, — da der Ideenkreis eines jeden wirklichen Denkers sich durchaus in innerer Uebereinstimmung und Harmonie entwickelt, und kein Theil desselben mit einem anderen noch so ferne liegenden in Widerspruch stehen kann, — dass wenn wirklich die in dem orphischen Gedichte enthaltene Spekulation von Pythagoras herrührt,

seine Naturlehre mit dieser Spekulation in Zusammenhang stehen muss, und es wird ein Prüfstein für die pythagoreische Abkunft des orphischen Ideenkreises seyn, ob er wirklich mit der pythagoreischen Naturlehre in Zusammenhang steht. Auch diese aus dem Wesen der Sache folgende nothwendige und zwingende Voraussetzung erfüllt sich nun im strengsten und wörtlichsten Sinne. Alle einzelnen Theile der pythagoreischen Naturlehre: ihre Vorstellungen über die Kosmogonie, die Atomenlehre, Kosmologie, Physik, Physiologie und Psychologie, stimmen nicht allein mit jenem spekulativen Ideenkreise vollkommen überein, sondern auch eine Reihe von einzelnen abgerissenen Angaben über die pythagoreische Naturlehre, die bei ihrer bisherigen Zusammenhangslosigkeit und Vereinzelung so gut wie unverständlich waren, weisen sich jetzt geradezu als disjecta membra dieses spekulativen Ideenkreises aus, und erhalten durch die Zurückführung auf denselben erst ihr Verständniss; Dunkles kann nun erklärt, Ungenaues und Missverstandenes berichtigt werden.

Bei der Darstellung der heiligen Sage sahen wir, dass nach ihr die Welt innerhalb der unendlichen Urgottheit, der Viereinigkeit, selbst und aus deren eigener Substanz entstand, indem sich im Laufe der unendlichen Zeit in dem gränzenlosen Raume aus der in ihm verbreiteten dunstartigen Urmaterie durch den beseelenden Einfluss des Urgeistes, des Aethers, in dem Mittelpunkte der in einem ewigen Kreisstrome sich in sich selbst bewegenden Urgottheit ein belebtes Wesen bildete, welches, die Bestandtheile der es umgebenden Urgottheit an sich ziehend, sich zur riesigen Weltkugel entwickelte. Diese Weltkugel verblieb nun im Innern der Urgottheit, indem die Urgottheit die neuentstandene Welt nicht blos durchdrang, sondern auch von allen Seiten rings umgab, sie gleichsam in ihrem Schoosse einschloss, und so die Unendlichkeit rings um die Welt nach wie vor

unverändert erfüllte. Die Welt ist demnach mit der Gottheit wesensähnlich, denn sie ist aus der Substanz der Gottheit selbst hervorgegangen und besteht ganz aus denselben materiellen und geistigen Bestandtheilen, wie die Gottheit. Durch den Einfluss des in die Welt übergegangenen Geistes, des Aethers, und durch das von dem Aether erzeugte Feuer, die Wärme, ausgebildet, und von der Urgottheit selbst in allen ihren Theilen durchströmt und belebt, ist sie daher gleich dieser in allen ihren Theilen beseelt und mit Intelligenz begabt; und der Unterschied zwischen Gottheit und Welt ist nur der, dass jene unendlich, ungestaltet, ewig, diese endlich, gestaltet, und entstanden ist.

Diese so höchst merkwürdige Grundvorstellung von der Welt und ihrem Verhältnisse zur Gottheit, die Grundlage und der Boden für die gesammte pythagoreische Spekulation, findet sich nun Zug für Zug auch in den überlieferten Nachrichten über die pythagoreische Naturlehre vor, nur in lauter so vereinzelten und abgerissenen Bruchstücken, dass es ganz unmöglich gewesen wäre, ihren gegenseitigen inneren Zusammenhang zu errathen und sie zu einem einheitlichen Gesammtbilde zu verbinden, wenn uns nicht die heilige Sage diesen kosmogonischen Ideenkreis in vollständiger Ausführlichkeit erhalten hätte, und uns so den Faden in die Hand gäbe, an welchem sich diese Bruchstücke nun von selbst zu ihrem ursprünglichen Ganzen an einander reihen.

Zunächst berichtet Aristoteles, dass auch die Pythagoreer gleich den übrigen alten Denkern, also einem Anaximander z. B., das Unendliche als ein Urprincip des Vorhandenen aufgestellt hätten; und zwar ausdrücklich nicht als Eigenschaft von irgend etwas Anderem, sondern als eigene für sich bestehende Substanz; und zwar als eine solche, die zugleich sowohl zum Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren (innerhalb der Weltkugel) gehöre, — als auch ausserhalb des

Himmelsgewölbes (ausserhalb der Weltkugel) vorhanden sey, d. h. die gränzenlose Unendlichkeit rings um die Weltkugel erfülle.[1309,a.] Mit diesem Unendlichen, das nicht blos Eigenschaft von etwas Anderem, sondern für sich bestehende Substanz ist, die nicht blos das Innere der Weltkugel, sondern auch den gesammten gränzenlosen Raum ausserhalb der Weltkugel einnimmt, wird also, wie auf der Stelle klar ist, eben so wie bei Anaximander, die Urgottheit bezeichnet. Es ist ganz der nämliche Begriff wie bei Anaximander, eine Uebereinstimmung, die schon bei der Darstellung des Urgottheitsbegriffes in der heiligen Sage hervorgehoben wurde, — und als das einzige scheinbar Neue, das für den ersten Augenblick stutzig machen könnte, erscheint der Zusatz, dass nach den Pythagoreern dies Unendliche, die Urgottheit, auch zu dem sinnlich Wahrnehmbaren gehöre. Wie dies zu verstehen sey, lehrt uns eine andere Stelle des Aristoteles,[1309,b.] in welcher es heisst, „die Pythagoreer hätten auch die selbstständige „Existenz des Raumes (des Leeren) behauptet, und ge„lehrt, dass dieser Raum, dieses Leere, aus dem „unendlichen Geiste, dem unendlichen beseelten Odem „(ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος) in das Himmelsgewölbe, in „die Weltkugel, eindringe, indem die Weltkugel dieses „Unendliche in sich einziehe, gleichsam einathme; dieser „Raum, dieses Leere, begränze nun die Wesen (τὰς φύσεις), „indem der Raum die Sonderung und Trennung des neben „einander Befindlichen bilde; dieser Raum, dies Leere, sey „also das Erste in den Zahlen, den zählbaren Dingen, „indem er ihr Wesen begränze.“ Zunächst also durch den innerhalb der Weltkugel befindlichen, die Einzeldinge von einander absondernden und begränzenden Raum, der von dem Unendlichen aus in die Weltkugel eindringt, und also nicht blos über- und ausserweltlich, sondern auch innenweltlich und unmittelbar mit den Sinnen wahrnehmbar ist, befindet sich das Unendliche auch im Gebiete

des Sinnlichen (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς). Nach den Pythagoreern also ist die Gottheit durch eine ihrer Wesens-Seiten, ihre unendliche Ausdehnung und Räumlichkeit, d. h. ihre Allgegenwart, unmittelbar sinnlich wahrnehmbar; der gränzenlose, die Weltkugel nicht blos rings umgebende, sondern sie auch durchdringende und die physischen Einzeldinge von einander sondernde Raum, einer ihrer unmittelbaren realen Wesens-Bestandtheile, macht sie uns wenigstens nach einer ihrer Daseynsformen direkt wahrnehmbar, sichtbar, wenn uns auch ihr übriges Wesen verborgen und unsichtbar ist; ganz wie es in den Diatheken heisst: „Einer ist der gewaltige „Urgrund des Weltalls; aus dem Einen stammt alles Ge-„schaffne, und darin, in dem Geschaffnen, tritt er „hervor, darin ist er wahrnehmbar, erkennbar; wenn Ihn „selbst auch der Sterblichen Keiner anzuschauen im Stande „ist.“ Dies ist eine für uns höchst auffallende Wendung des Begriffes vom Unendlichen, welche, — indem sie den uns umgebenden Raum unmittelbar als einen Theil des Unendlichen auffasst, als eine der Wesens-Seiten der Gottheit, — mit dem Begriffe der Allgegenwart Gottes, der uns in unserer nebelhaft idealistischen Denkweise fast ganz abhanden gekommen ist, auf eine sehr realistische Weise Ernst macht, und uns die Gottheit als das unmittelbar uns umgebende Unendliche kennen lehrt, „in welchem wir leben, weben und sind.“ Dieser Begriff ist so absolut begründet und reell, dass er durch unsere moderne Welt-Anschauung, welche die Vorstellung von einer endlichen Weltkugel und die mit ihr verbundenen Gegensätze zum Unendlichen ganz aufhebt, nur eine um so frappantere und unwiderleglichere Wahrheit erhält.

Diese von Aristoteles den Pythagoreern beigelegte Ansicht vom Unendlichen, als der Urgottheit, ist nun in der That geschichtlich durchaus begründet, da sowohl die krotoniatische Aerzteschule, als auch die eigentliche engere Schule des Pythagoras beide den Begriff der

Unendlichkeit mit dem der Urgottheit als ganz wesentlich verbanden; und zwar die krotoniatische Aerzteschule so, dass sie die Urgottheit nach Zoroasters Lehrbegriff ausschliesslich als die räumliche und zeitliche Unendlichkeit selbst auffasst, die Zaruana akarana, — die engere pythagoreische Schule dagegen so, dass sie den unendlichen Raum, die gränzenlose Ausdehnung, als eines der 4 göttlichen Urwesen betrachtet, als einen Wesens-Bestandtheil der göttlichen Viereinigkeit, der Tetraktys. Welcher von beiden Lehrbegriffen nun von Aristoteles gemeint ist, lehrt eine andere Stelle desselben, die uns Stobaeus aus seiner verloren gegangenen Schrift über die Philosophie des Pythagoras erhalten hat, und worin es heisst:[1308, c.] Nach Pythagoras ziehe das Himmelsgewölbe, die Weltkugel, die Zeit und den Hauch und den Raum, der die Plätze der Einzeldinge von einander sondere, aus dem Unendlichen, der Urgottheit, in sich ein. Man sieht, dass auch diese Stelle ganz denselben Ideenkreis enthält, wie die eben vorher citirte, denn auch in dieser heisst es, das Himmelsgewölbe athme den Raum aus dem unendlichen Geiste, dem unendlichen beseelten Odem in sich ein. In beiden Stellen kann also nur der ägyptische Lehrbegriff der engeren pythagoreischen Schule gemeint seyn, und nicht der der krotoniatischen Aerzteschule. Denn der Urgottheitsbegriff dieser letzteren bestand nur aus der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit; während der Urgottheitsbegriff der engeren pythagoreischen Schule, die Tetraktys, neben Zeit und Raum allerdings auch noch jenen beseelten Odem, jenen unendlichen Hauch (*πνοή, ἄπειρον πνεῦμα*) in sich schliesst, welcher nach beiden Stellen als in der Urgottheit vorhanden voraus gesetzt wird, wenn es in der einen heisst: die Welt ziehe den Raum, das Leere, aus dem unendlichen Geiste oder aus dem unendlichen Odem in sich ein, — oder wenn es in der andern heisst: die Welt ziehe neben Raum und Zeit auch zugleich den Odem,

den beseelten Hauch aus dem Unendlichen, der Urgottheit, in sich ein. Denn es ist ohne Weiteres klar, dass jener unendliche beseelte Odem, jener Hauch in dem Unendlichen, der Urgottheit, nichts Anderes seyn kann, als jene in der Tetraktys stattfindende Vermischung des Aethers, des Geistes, und des dunstförmig aufgelösten Wassers, der Urmaterie, jenes urdunkle dunstförmige Gemische (σκοτόεσσα ὀμίχλη) der heiligen Sage. Dass aber nicht minder die Begriffe von Zeit und Raum, als Bestandtheilen des die Welt umgebenden Unendlichen, der Urgottheit, wirklich aus dem Lehrbegriffe der engeren pythagoreischen Schule herrühren und also der ägyptischen Viereinigkeits-Lehre angehören, wird uns auch noch durch anderweitige Nachrichten ausdrücklich bezeugt. Denn einerseits wird gerade der Begriff der Zeit, als einer für sich bestehenden und die Welt rings umfassenden Substanz, — ein Begriff, der mit so grosser Wahrscheinlichkeit auf die zoroastrische Urgottheits-Lehre (die Zaruana akarana, den χρόνος) der krotonischen Aerzteschule zurückgeführt werden könnte, ausdrücklich und mit genauer Beobachtung des richtigen Sprachgebrauches den Pythagorikern, also der engeren pythagoreischen Schule, und dem Pythagoras selbst beigelegt. [1309, d.] Andererseits wird berichtet, dass nach Pythagoras auch noch die Anangke, die zwingende Nothwendigkeit, das unerbittliche Schicksal, d. h. eben der unendliche Raum, die Weltkugel umschliesse, also einen Bestandtheil des die Weltkugel umgebenden Unendlichen, der Urgottheit, ausmache. [1309, e.] Dies ist aber eine Vorstellung, welche dem zoroastrischen Lehrbegriffe ganz fremd ist, und nur der ägyptischen und orphischen Urgottheitslehre angehört, welche, wie wir sahen, auf eine für uns so befremdende Weise den unendlichen Raum zugleich als Hüter und Handhaber der Weltordnung, als Schicksalsgottheit auffasst.

Der ägyptisch-pythagoreische Urgottheitsbegriff, wie

er in der heiligen Sage vorgetragen wird, die Auffassung der Gottheit als einer Viereinigkeit von Geist und Materie, Raum und Zeit, der Grundbegriff der gesammten pythagoreischen Spekulation, kommt also in diesen Nachrichten unverändert wieder zum Vorschein, und bildet auch die Grundlage für die pythagoreische Naturlehre. Diesem identischen Ausgangspunkte entsprechend, schliessen sich nun auch die weiteren Bruchstücke über die pythagoreische Kosmogonie an den Ideenkreis der heiligen Sage aufs Engste an.

Als Veranlassung zur Entstehung der Welt wird zunächst in der heiligen Sage, wie bei Anaximander, diesem Unendlichen, der Urgottheit, eine ewige und zwar kreisförmige Selbstbewegung um den eigenen Mittelpunkt zugeschrieben, und zugleich diese kreisförmige Bewegung auf die in der Urgottheit entstehende Weltkugel übertragen, offenbar um auf diese Weise die scheinbare tägliche Achsendrehung des Himmelsgewölbes, d. h. der Weltkugel, zu erklären und aus der Urgottheit selbst herzuleiten.

Durch diese ewige kreisförmige Selbstbewegung der Gottheit entsteht nun nach der heiligen Sage das Weltall so, dass sich in dem Mittelpunkte dieser kreisförmigen Bewegung, also in der Mitte der Gottheit, eine kugelförmige Hülle gleich einer runden Wasserblase, als der erste Keim des künftigen Weltalles bildete, welcher, nachdem er entstanden war, durch Anziehung der nächsten ihn umgebenden Theile der Urgottheit sich zur Weltkugel vergrösserte und entwickelte. Auch dieser so specielle Zug hat sich, in seiner Vereinzelung und Abgerissenheit räthselhaft genug, in einer Anspielung des Aristoteles erhalten,[1310] und empfängt erst durch seine Zurückführung auf die Kosmogonie der heiligen Sage Licht und Verständniss. „Die Pythagoreer, sagt Aristoteles, lehren „allerdings eine Welt-Entstehung; denn sie sagen ganz „deutlich, dass nachdem sich das erste Eine (der „Keim der Weltkugel) gebildet gehabt, alsbald der

ihm zunächst liegende Theil des Unbegränzten, Unendlichen (der Urgottheit), von dem Begränzten, Endlichen (ὑπο τοῦ πέρατος, dem ersten Einen, dem Keime der entstehenden Weltkugel), angezogen und begränzt, endlich gemacht (d. h. zur Weltkugel ausgebildet) worden sey. Mit diesem so auffallend übereinstimmenden Zuge würde man freilich gar Nichts anzufangen wissen, fände sich nicht in der Kosmogonie der heiligen Sage der ganze Hergang, auf welchen angespielt wird, in nöthiger Ausführlichkeit überliefert.

Nach der Darstellung der heiligen Sage ist es offenbar, dass diese Entstehung der Welt als eine wirklich zeitliche gemeint ist, dass der Welt eine Entstehung in einem bestimmten Zeitpunkte, und seit diesem Zeitpunkte eine bestimmte endliche Dauer beigelegt wird, dass also nur der Urgottheit selbst vor der Entstehung der Welt eine gränzenlose ewige Dauer zukommt. Der logische Widerspruch, dass auf diese Weise während einer unbegränzten Ewigkeit eine Ursache, die Urgottheit, vorhanden gewesen wäre, ohne ihre Wirkung, die Welt, hervorzubringen, und die Unmöglichkeit einen Grund anzugeben, warum zu einem bestimmten Zeitpunkte die Gottheit plötzlich aus ihrer vorhergegangenen Unthätigkeit zur Welt-Erzeugung überging, brachten bei den späteren Pythagoreern die Ansicht hervor, dass die Welt-Entstehung nur begrifflich, nicht aber wirklich und zeitlich gemeint sey, dass mit der Ewigkeit der Ursache nothwendig auch die Ewigkeit der Wirkung gegeben, und dass mithin die Welt für gleich ewig mit der Gottheit zu betrachten sey; wie dies die früher schon angeführte Stelle des Philolaos [1311] auseinandersetzt. Diese Ansicht ist aber offenbar schon eine logische Verfeinerung, hervorgegangen aus einer bewussteren und tiefer gehenden Reflexion, und setzt daher die Ansicht von einer wirklichen und zeitlichen Welt-Entstehung als die ältere nothwendig voraus. Da nun die früher schon angeführten Nachrichten von der Kosmogonie der heiligen Sage

dieser die Lehre von einer wirklichen und zeitlichen Entstehung der Weltkugel ohne alle Umschweife beilegen,[1311] auch Aristoteles in der kurz vorher besprochenen Stelle seiner Metaphysik[1310] diese zeitliche Entstehung der Welt als eine ganz zweifellose pythagoreische Lehre betrachtet, so ist die Angabe der späteren Epitomatoren, welche die Ansicht des Philolaos schon dem Pythagoras selbst beilegen,[1312] offenbar unrichtig.

Diese so entstandene Weltkugel verblieb nun, der heiligen Sage und dem gesunden Menschenverstande zu Folge, im Innern der Urgottheit, — denn wie hätte sie aus dieser, welche die räumliche Unendlichkeit selbst zugleich bildete und ausfüllte, in irgend einer Weise heraustreten können? — sie war also von dem Unendlichen, der Urgottheit, jener Viereinigkeit der göttlichen Urwesen: des unendlichen Raumes und der ewigen Zeit und der diese Unendlichkeit erfüllenden Verbindung des Urgeistes und der Urmaterie, von allen Seiten rings umgeben und gleichsam in deren Schoosse getragen. Diese Grund-Vorstellung von dem Verhältnisse der Welt zur Gottheit, welche durch das ganze Alterthum und Mittelalter bis in das letzte Jahrhundert fortdauerte und sowohl dem religiösen als dem metaphysischen Ideenkreise dieser gesammten Zeit zu Grunde liegt, diese Grund-Vorstellung wird nun auch, wie wir sahen, von den bisher angeführten Nachrichten,[1309] dem Pythagoras ausdrücklich und ausführlich beigelegt. Nicht blos dass von dem Unendlichen, d. h. von der Urgottheit im Allgemeinen und von dem leeren Raum (τὸ κένον) berichtet wird, sie umgäben von Aussen die Welt, was sich als selbst verständlich schon aus der Natur beider Begriffe ergibt, sondern es wird dies auch von denjenigen göttlichen Bestandtheilen und Wesensformen, denen eine Beziehung zur unendlichen Räumlichkeit ferner liegt, noch insbesondere ausdrücklich überliefert;[1313] so wenn es von dem Urgeiste heisst, er umfasse das Weltall; oder von der Zeit: sie gehöre zur Sphäre des die Weltkugel Um-

gebenden; oder von der Nothwendigkeit, dem Schicksal, d. h. dem Raum: sie schliesse ringsum die Weltkugel ein.

Nach der heiligen Sage wird aber die Weltkugel von der Gottheit nicht blos umfasst und umgeben, sondern auch ganz durchdrungen und beseelt, und das Leben der Weltkugel rührt von der unmittelbaren Einwirkung der Gottheit her. Der letzte Theil der heiligen Sage, die Kataposis, beschäftigt sich ausschliesslich mit der Schilderung dieser Vorstellung: „Zeus ist die Feste der „Erd' und des sternenbesäeten Himmels, Zeus ist der „Odem des Alls, und der Strom nie rastender Wär-„me." heisst es dort ausdrücklich. Dasselbe sagen aber auch, wie wir sahen, die bisher angeführten Nachrichten des Aristoteles. Nach ihm lehrten die Pythagoreer, dass Raum und Zeit und beseelter Odem von dem Unendlichen, der Urgottheit, in das Himmelsgewölbe, in die Weltkugel, eindrängen, und von dieser gleichsam aus der Urgottheit eingeathmet würden.[1309] Also auch hier ist die vollkommenste Uebereinstimmung.

Nach der heiligen Sage ist daher die Welt der Gottheit wesensähnlich: „der Urzahl gleicht sie in Allem:" denn sie ist aus der Substanz der Gottheit selbst hervorgegangen, die Bestandtheile der Gottheit: Geist, Materie, Raum und Zeit, finden sich in der Welt wieder, und der Unterschied zwischen Gottheit und Welt ist nur der, dass die Gottheit unendlich, ungestaltet und ewig, die Welt dagegen endlich, gestaltet und entstanden ist. Der Unterschied, welchen die moderne Denkweise zwischen Gottheit und Welt aufstellt, indem sie die Gottheit als ein rein geistiges, also des Lebens und der Beseelung allein theilhaftiges Wesen betrachtet, die Welt dagegen als eine rein materielle, also todte Masse, — dieser Unterschied fällt hier ganz weg, indem die Gottheit nicht blos als ein geistiges, sondern auch als ein materielles Wesen aufgefasst wird, da ja die Urmaterie selbst einen der vier

göttlichen Urbestandtheile ausmacht; die Welt dagegen nicht als ein blos materielles, sondern als ein auch mit eigener Beseelung und Begeistigung begabtes Wesen. In strengster Uebereinstimmung hiermit wird uns dann auch als pythagorische Lehre überliefert: die Welt sey nicht blos ein materieller Körper, eine Kugel (σφαιροειδής), sondern auch beseelt (ἔμψυχος) und mit Intelligenz begabt (νοερός).[1314]

Dies ist der kosmogonische Theil des Ideenkreises, der sich unmittelbar an die Vorstellung von der viereinigen Urgottheit anschliesst.

Die vollständigste Identität dieser von den Alten und insbesondere von Aristoteles über die pythagoreische Kosmogonie uns überlieferten Nachrichten mit dem Lehrbegriffe der heiligen Sage ist also klar und unwidersprechlich, und es bestätigt sich in vollster Ausdehnung die von uns aufgestellte Behauptung: dass die Fundamentalbegriffe der pythagoreischen Naturlehre mit aller Nothwendigkeit aus dem kosmogonischen Ideenkreise der heiligen Sage hervorgehen, und mit ihm übereinstimmen müssten, falls wirklich, wie die Alten angeben, die heilige Sage von Pythagaros herrühre. Die Uebereinstimmung ist selbst in einzelnen Nebenzügen so frappant, dass man sieht, die Nachrichten, wenn auch durch zweite und dritte Hand uns überliefert, können nur die heilige Sage selbst zur letzten Quelle haben; die heilige Sage legitimirt sich hierdurch von Neuem als eine ächte Schrift des Pythagoras, und wie bei jeder richtigen Fundamental-Ansicht, so dienen auch bei dieser alle ihre weiteren Konsequenzen nur zu ihrer Bestätigung.

Die weitere Ausbildung der Weltkugel geschieht nun nach der heiligen Sage dadurch, dass der Urgeist, der Aether, in die Welt übergeht, emanirt, zum innenweltlichen Schöpfergeiste (Phanes, Erikapäus) wird, und in derselben die Wärme, das Feuer, erzeugt, und beide, der Aether als geistiger, und das Feuer als materieller Weltbildner, die Gestaltung der Innenwelt und aller ihrer Theile aus der von der Gottheit in die Welt übergegangenen

Urmaterie, jenem dunstförmigen mit Erdtheilchen vermischtem Wasser hervorbringen. Auch hiermit stimmen die Nachrichten überein, indem sie ausdrücklich angeben: Pythagoras habe die Entstehung der Welt von dem Feuer und dem fünften Elemente, d. h. dem Aether beginnen lassen.[1315] Denn es werden fünf Grundbestandtheile, Elemente (στοιχεῖα), namhaft gemacht, aus denen nach Pythagoras die Welt sich gebildet hat, und als der fünfte ausdrücklich der Aether, der Geist, genannt: das die Weltkugel in Umschwung Setzende (ὁ τῆς σφαίρας ὁλκος);[1316] denn der Aether, der Geist, ist ja das ewig Selbstbewegte und die Welt in Bewegung Setzende.[1317] Die übrigen vier kosmischen Grundbestandtheile sind dann Feuer, Licht, Wasser und Erde;[1318] Wasser und Erde offenbar als die beiden bei der Ausbildung der Welt jetzt gesonderten Bestandtheile der dunstartigen göttlichen Urmaterie, in welcher ja das Welt-Ei entstand, und von welcher dasselbe in ungeschiedener Masse erfüllt war, ehe diese von Aether und Feuer, den beiden weltbildenden Elementen, zu den Einzeldingen gesondert ausgebildet wurde; Feuer und Luft als Erzeugnisse des Aethers. Die Entstehung des Feuers aus dem Aether wird in der heiligen Sage geschildert[1319] und die Entstehung der Luft aus dem Aether erhellt daraus, dass die Luft kalter Aether heisst,[1320] offenbar im Gegensatze zum Feuer, dem heissen entzündeten Aether. Luft und Aether sind ja ohnehin zwei ganz nah mit einander verwandte Begriffe; denn im ganzen Alterthume wird der Aether als die feinste, in den höchsten Regionen der Weltkugel befindliche Luft betrachtet, die Seele wird als luftartiges Wesen aufgefasst, und Anaximenes überträgt daher den Begriff der Gottheit, des geistigen Urwesens, den wir hier bei Pythagoras mit dem Aether verbunden sehen, geradezu auf die unendliche das Weltall umgebende und durchdringende Luft; — wie wir dies Alles im Vorhergehenden schon kennen gelernt haben.

Dies ist also das erste Vorkommen der sogenannten

Elemente (στοιχεῖα), der Grundbestandtheile des Weltalles; sie bilden in diesem ältesten Ideenkreis des Pythagoras und der Pythagoriker eine Fünfzahl (πεντάς): Aether, Feuer, Luft, Wasser, Erde; während die Pythagoreer als Anhänger der zoroastrischen Spekulation nach dem Vorbilde der zoroastrischen 4 Elemente: Licht und Finsterniss, Feuer und Wasser, eine Vierzahl der Elemente annahmen: Feuer und Luft, Wasser und Erde. Diese Vierzahl ging nun auch in den noch jetzt herrschenden populären Ideenkreis über, indem man den für die Sinne ohnehin nicht wahrnehmbaren Aether wegliess, und nun diese übrigen vier Elemente als die Bestandtheile der uns unmittelbar umgebenden unbeseelten materiellen Welt ansah und dieselben somit ebenfalls als todt und leblos betrachtete. Diese unsere moderne Ansichtsweise, — obgleich sie uns so in Fleisch und Blut übergegangen ist, dass wir uns nur mit äusserster Mühe von ihr losmachen können, — dürfen wir demungeachtet nicht auf diesen antiken Begriff der Elemente übertragen, da diese als unmittelbare Ausflüsse der urgöttlichen Substanz durchaus belebt und beseelt, ja der Aether sogar, als der unmittelbare Ausfluss des göttlichen Geistes und als der Quell aller kosmischen und irdischen geistigen Wesen, nothwendiger Weise als mit Intelligenz und Wille begabt, gedacht werden. Die Beseelung und Begeistigung, welche, wie wir sahen, dem Weltalle beigelegt werden, sind schon gleich in seinen Elementen, seinen Urbestandtheilen begründet, wie wir dies sogleich ausdrücklich werden ausgesprochen finden,[1321] weil diese unmittelbar aus der Gottheit hervorgehen, Ausflüsse der göttlichen Substanz sind. Diese Grund-Vorstellung von einer durchgängigen und tief innerlichen Belebtheit und Beseelung, ja Durchgeistigung des Weltalls und der Materie ist es wohl, welche unserer modernen, so ganz entgegengesetzten Angewöhnung: Geist und Materie als dualistisch gesondert, ja entgegengesetzt, den Geist allein als lebendig, die Materie

und Welt dagegen als todt und leblos zu betrachten, — am meisten und hartnäckigsten widerstrebt; selbst einmal erfasst, wird sie doch immer wieder von unserer modernen Denkweise zurückgedrängt und verdunkelt; und doch ist sie, trotz der ihr beigemischten Irrthümer, nicht blos für das richtige Verständniss der alten Ideenkreise, sondern auch als durchaus wesentliches Korrektiv für unseren so ganz leeren und haltlosen spiritualistischen Dualismus von der höchsten Bedeutung und Wichtigkeit.

Von diesen Grundbestandtheilen, Elementen, heisst es nun, dass sie, offenbar als einander wesensähnlich, unaufhörlich in einander übergehen und sich in einander verwandeln, auf diese Weise das All durchdringen und durchströmen, und dass desshalb gerade durch sie die Welt beseelt werde und ein intelligentes Wesen sei.[1321] Demgemäss finden wir denn auch nicht blos Feuer und Luft, sondern auch das Wasser, also einen Bestandtheil der Urmaterie, aus dem Aether hergeleitet, indem es verdichteter, geronnener Aether genannt wird.[1322] Dies stimmt offenbar mit der in der Darstellung der heiligen Sage schon besprochenen Aeusserung überein, dass der Aether, die Monas, der letzte Quell auch der göttlichen Urbestandtheile sei, da ja nach der heiligen Sage die übrigen göttlichen Urwesen der Tetraktys, und insbesondere die Dyas, die Urmaterie, aus der Monas, dem Aether, dem Urgeiste, hervorgehen.[1323] Dies ist demnach eine der Anaximenischen Ansichtsweise ganz verwandte, ja wesensgleiche. Denn nach Anaximenes entsteht Alles durch Verdichtung oder Verdünnung aus der Luft, dem Geiste; durch Verdünnung das Feuer, durch Verdichtung das Wasser und die Erde. Hier entstehen die Grundbestandtheile der Welt aus dem Aether, d. h. ebenfalls aus der geistigen Substanz. Dass der Begriff von Geist, welcher dieser Ansichtsweise zu Grunde liegt, natürlich von dem unsrigen gar sehr verschieden ist, haben uns schon die früheren Ideenkreise gezeigt, und wird auch sogleich aus der weiteren

Darstellung dieses pythagoreischen in ganz unzweideutiger Weise erhellen.

Allen letzten Ur-Theilchen dieser Elemente wird nun gleichmässig eine Ausdehnung: eine Grösse und Gestalt beigelegt, und zwar den Theilchen eines jeden Elementes ihre eigene, je nach den regelmässigen fünf mathematischen Körpern: der Erde die des Würfels, — dem Feuer die der dreiseitigen Pyramide, des Tetraëders, — der Luft die des Oktaëders, dem Wasser die des Eikosaëders, und dem Aether die des Dodekaëders.[1324] Man sieht im Allgemeinen leicht, dass die den Elementen und den mathematischen Körpern gleichmässig zukommende Fünfzahl diese Verbindung beider veranlasst hat; was aber der Grund war, weswegen man den einzelnen Elementen gerade ihre besonderen mathematischen Formen beigelegt hat, wird uns nicht überliefert und lässt sich auch nur bei einem oder dem andern muthmasslich errathen.[1325] Pythagoras nahm demnach letzte, noch ausgedehnte und in ihrer räumlichen Form unterschiedene Ur-Theilchen der Elemente an, also wahre Atome, wenn er auch diese Bezeichnung selbst noch nicht kannte, sondern diese letzten Theilchen der Elemente Monaden, Einheiten, nannte; offenbar weil er sie als nicht mehr weiter zusammengesetzt, sondern als absolut einfach betrachtete.[1326] Wenn es daher gewöhnlich als eine Lehre des Syrakusaners Ekphantos, eines unmittelbaren Schülers des Pythagoras angeführt wird: dass die Grundbestandtheile des Weltalles die nicht weiter theilbaren Körperchen und das Leere, der Raum, seyen,[1327] — der ja, wie wir im Vorhergehenden aus den dort angeführten Stellen des Aristoteles sahen, durch sein Dazwischentreten die gesonderte Existenz der Einzeldinge bewirkt, oder wie sich Aristoteles ausdrückt: die Zahlen von einander sondert und trennt, — so ist dies gar keine dem Ekphantos eigenthümliche Ansicht, sondern war Gemeingut der pythagoreischen Schule, Lehre des Pythagoras. Wenn

dann noch weiter hinzugefügt wird: [1323] Ekphantos sey es, der zuerst die Monaden für körperlich erklärt habe, — so kommt auch diese Lehre der pythagoreischen Schule zu, und wenn sie dem Ekphantos insbesondere beigelegt wird, kann dies nur von der bei den späteren Epitomatoren so häufig vorkommenden, schon mehrfach berührten Sitte herkommen, Denjenigen, in dessen Schriften man eine Lehre zuerst ausgesprochen findet, auch als den Urheber dieser Lehre anzusehen. Dies wird durch Aristoteles bestätigt, welcher ausdrücklich berichtet: [1324] die Pythagoreer hätten den Monaden Grösse und Ausdehnung beigelegt; und daher in einer anderen Stelle bemerkt: [1325] es sey ganz Eins, ob man Monaden sage oder kleine Körperchen. Ein anderer Berichterstatter nennt sie daher, und das ist offenbar ihre älteste Bezeichnung: Dünste und Stäubchen (ἀτμοὶ καὶ ὄγκοι). [1326] Dass sich Pythagoras übrigens diese Ur-Theile der Elemente unendlich klein dachte [1328] und dass er von grob sinnlichen Vorstellungen, zu denen man sich etwa durch die Worte der Berichterstatter verleiten lassen könnte, sehr entfernt war, erhellt schon daraus, dass er auch Luft und Feuer, die sinnlich feinsten Elemente, aus solchen kleinen Körperchen bestehen liess, und wird dadurch bestätigt, dass er sich, wie wir gesehen haben, die Verbindung des Aethers mit der Urmaterie, den im Wasser aufgelösten Erdtheilchen, als eine dunstartige Nebelmasse (ὁμίχλη) vorstellte.

In jeder Beziehung entsprechen also diese Ur-Theilchen der Elemente, die Monaden, ganz den Atomen. Die Annahme solcher unendlich kleinen und feinen Bestandtheile der Elemente war aber auch weit entfernt ein blosses Erzeugniss der Spekulation zu seyn, sondern aus der unmittelbaren Betrachtung der Wirklichkeit, z. B. der atmosphärischen Hergänge entnommen: der Nebel und die Wolken, welche als Regen niederfallend erdiges Wasser enthielten; die Luft selbst, welche sich in Wind und Orkan als ein sehr fühlbares

körperliches Wesen answies, mussten diese Vorstellungen von unendlich kleinen Theilchen, aus denen sie zusammengesetzt seyen, von selbst hervorbringen. In so weit war also diese Elementen- und Monadenlehre nach dem damaligen Stande des Wissens ganz wohl begründet. Ihre schwache Seite lag nur darin, dass sie eigentlich die Scheidelinie zwischen Geist und Materie wieder verwischt, indem sie den Aether, den Geist, mit den übrigen Elementen, selbst dem Wasser und der Erde, also sogar der gröberen Materie, als verwandt auffasst, und einen Wesens-Unterschied zwischen Geist und Materie gar nicht angibt. Einen solchen Wesens-Unterschied setzt sie aber nothwendig voraus, da sie den Aether, den Geist, der Materie gegenüber als eine selbstständig bestehende Substanz annimmt, ganz in Uebereinstimmung mit der Urgottheitslehre, in welcher ja auch Aether, Geist, und Urmaterie als zwei von einander gesonderte, selbstständige göttliche Urwesen vorkommen. Schon Aristoteles rügt diesen Mangel, indem er in seiner Metaphysik bemerkt: [1329] die Pythagoreer schienen die Elemente unter die Kategorie des Materiellen unterzuordnen, indem sie aus ihnen als Grundlage die Wirklichkeit, die Substanz, bestehen und gebildet seyn liessen; als ob sie, wie er an einer anderen Stelle derselben Metaphysik sagt, [1330] hierin ganz mit den anderen Naturphilosophen übereinstimmten, dass das Seyende nur das Sinnliche sey, was die Welt in sich befasst. Dieser Mangel ist jedoch dem Pythagoras persönlich nicht anzurechnen, da er in dem damaligen Stande der Wissenschaft begründet ist, welche den erst später aufgefundenen, jedoch schon von Aristoteles gekannten Unterschied zwischen den dem Gesetz der allgemeinen Schwere unterworfenen, wägbaren, eigentlich materiellen Substanzen, und den der Schwere **nicht** unterworfenen, unwägbaren, den sogenannten Imponderabilien, d. h. gerade dem Aether und seinen Thätigkeits-Weisen: dem Licht, der Wärme, der Elektricität, dem

Nervenfluidum, — noch gar nicht ahnte. Auf diesem Unterschiede beruht aber eine der wesentlichsten, wichtigsten und umfassendsten Begriffs-Kategorien, die trotz ihrer Wichtigkeit noch heute fast völlig unausgebildet ist, und bei einer künftigen, durch den gesteigerten Wissensstand nothwendig gemachten Reform unserer Denk-Kategorien eine grosse Rolle spielen wird. Denn unsere bis jetzt herrschenden Begriffs-Kategorien, in denen unsere Denker und Forscher mit oder ohne Bewusstseyn sich herumdrehen, rühren wesentlich noch von Aristoteles her, genügen dem heutigen Wissensstande nicht mehr, und veranlassen daher, wie gerade jetzt bei den Kämpfen um Stoff und Geist, viel unnützes Strohdreschen; ihre Umbildung und Berichtigung wird daher eine der grössten, aber auch der schwierigsten Aufgaben einer erst noch zu schaffenden Erkenntniss-Theorie ausmachen.

Durch diese Elementen-Lehre wird demnach die Wesens-Gleichheit von Gottheit und Welt, was die Substanz beider betrifft, mit völliger Konsequenz im Detail begründet; sie soll hauptsächlich nachweisen, wie die Substanz der Welt, sowohl die geistige als die materielle, unmittelbar aus der göttlichen Substanz, dem Urgeiste und der Urmaterie, hervorgegangen sey. Dass das All: die Gesammtheit beides des Unendlichen wie des Endlichen, der Gottheit wie der Welt, der Substanz nach wirklich Eins und identisch sey, wird also zunächst durch den Ursprung der Welt aus der Gottheit nachgewiesen. Nun wird aber auch noch weiter, wie wir dies schon im Vorhergehenden sahen, [1309] von Aristoteles als pythagoreische Lehre überliefert, dass die Welt auch noch fortwährend mit der Gottheit in der engsten Wesens-Gemeinschaft stehe und die zur unausgesetzten Neuschöpfung und Entstehung der Dinge nöthige Substanz noch fortwährend aus der sie umgebenden Gottheit empfange, indem sie jene dunstartige Vermischung von Aether und Urmaterie,

jenen beseelten Hauch und Odem (πνοή, πνεῦμα) beständig aus der Gottheit in sich einziehe und gleichsam einathme; eine Vorstellung, die, so befremdend sie auch auf den ersten Anblick erscheinen mag, doch nur die weitere Ausführung jenes in den Diatheken vorkommenden Verses ist, welcher die Gottheit, die Tetraktys, den „Quell der ewig strömenden Schöpfung“ nennt.[1331] Die Erhaltung der Welt wird demnach von Pythagoras als eine beständig fortdauernde Schöpfung betrachtet, und dieser Begriff nicht auf einen blos einmaligen und nun für immer abgeschlossenen Akt beschränkt, sondern die Welt-Erhaltung selbst als eine ununterbrochene Fortsetzung und eine ewige Erneuerung der Weltschöpfung bezeichnet. Auch dies ist ein grossartiger und dem Pythagoras eigenthümlicher Gedanke. Die substantielle Wesens-Einheit von Gottheit und Welt ist also in jeder Beziehung klar; die Welt ist aus der göttlichen Substanz nicht blos ein für allemal entstanden, sondern sie erhält sich auch noch fortwährend nur durch die Theilnahme und Verbindung mit der göttlichen Substanz; Gottheit und Welt stehen in der engsten Wesens-Gemeinschaft: „Eins ist das All“, die Gesammtheit des Vorhandenen, die Gottheit und die Welt (ἓν τὸ πᾶν); wie es jener schon mehrfach besprochene Vers der Kataposis verlangt.[1332]

Zugleich aber empfängt die Welt nicht blos ihre Substanz, sondern auch ihre dem unendlichen Wesen der Gottheit so entgegengesetzte endliche begränzte Gestalt, ihre Sonderung in endlich begränzte Einzeldinge, unmittelbar aus der Substanz der Gottheit selbst. Denn nach einer schon im Vorhergehenden[1333] angeführten Stelle des Aristoteles ist den Pythagoreern das Leere, der Raum, welcher die Einzeltheile der Welt, die endlichen Dinge, von einander sondert und scheidet, und sie dadurch zu Zahlen, d. h. zählbaren Dingen, Einzelwesen, ausbildet, etwas selbstständig Existirendes, und zwar ein Theil des Unendlichen, d. h. der Gottheit. Dieser Raum, dieses

Leere, dringe nun aus dem Unendlichen, der Gottheit, durch das Himmelsgewölbe unaufhörlich in die Weltkugel ein, und so erzeuge denn die Gottheit aus ihrem eigenen unendlichen Wesen auch die Endlichkeit der Welt und der Einzeldinge. Aus einem ganz gleichen Grunde offenbar lässt Pythagoras auch die Zeit,[1331] das dritte göttliche Urwesen aus dem Unendlichen, der Gottheit, durch das Himmelsgewölbe in die Weltkugel eindringen, um eben so, wie der Raum „die Sonderung und Trennung des neben einander Befindlichen" verursacht, so auch die Sonderung und Trennung des auf einander Folgenden hervorzubringen, und hierdurch alles in der Welt Geschehende ebenfalls zu etwas Endlichem, nur eine begränzte Frist Dauerndem zu machen. Der unendliche Raum und die gränzenlose Zeit, Wesens-Seiten der Gottheit selbst, sind es also, welche die Endlichkeit der Dinge unmittelbar erzeugen. Durch diese Erklärung, die, wie man sieht, nur eine Uebertragung der wirklichen Erscheinungen in Worte ist, sucht also Pythagoras die andere Hälfte des Problemes zu lösen, das er sich selbst in der Kataposis vorgelegt hatte,[1332] wenn er den Zeus fragen lässt: „Wie soll als Eins mir das All und gesondert doch Jedes bestehen?" — Es ist offenbar und im höchsten Grade interessant, dass Pythagoras auf diese Weise das von Xenophanes aufgestellte, und wegen seiner Vermengung des Endlichen mit dem Unendlichen, der Welt mit der Gottheit, so ungenügend und voller Widersprüche behandelte Thema: Eins ist das All (ἓν τὸ πᾶν), berichtigend wieder aufnimmt, und gerade durch diese Herleitung des Endlichen aus dem Unendlichen, durch diese Sonderung der Welt von der Gottheit, durch diese Nachweisung, dass das Endliche nur einen integrirenden Theil des Unendlichen bilde, — wie es ja in dem Begriff der Unendlichkeit selbst liegt, — alle die Denk-Schwierigkeiten beseitigt, in welche sich Xenophanes verwickelt hatte. Offenbar war diese Auseinandersetzung in der Kataposis

selbst als Beantwortung der von Zeus aufgestellten Frage vorgetragen worden, und die von Aristoteles uns glücklicher Weise noch überlieferten vereinzelten Angaben kommen durch die zweite und dritte Hand von dort her.

Dies aus der Gottheit entstandene Endliche betrachtet nun Pythagoras als, gleich der Gottheit selbst, nach Zahl, Maass und Harmonie geordnet,[1335] wie wir dies schon zum Theil bei der früheren Darstellung der naturwissenschaftlichen Disciplinen, z. B. der Musik und Astronomie kennen gelernt haben. Es ist dies zwar eine Vorstellungsweise, die im Begriffe des Endlichen selbst ihren letzten Grund hat; denn dieses muss, eben als begränzt und endlich, zähl- und messbar seyn, oder nach der pythagoreischen Ausdrucksweise selber eine „Zahl" bilden, und demgemäss auch mit anderem Endlichen, Zähl- und Messbaren, mit anderen „Zahlen," in einem zähl- und messbaren Verhältnisse stehen. Aber die Detail-Ausführung dieses Gedankens, wie wir sie z. B. bei der mathematischen Musik kennen lernten, konnte nur in einem Kopfe entstehen, welcher der mathematischen Spekulation und insbesondere den zahlentheoretischen Untersuchungen mit so grosser Vorliebe nachhing, wie dies Pythagoras that. Nichts destoweniger lag es mit Nothwendigkeit in dem damaligen noch so unentwickelten Zustande der Naturwissenschaft, dass Pythagoras nur auf einzelnen Gebieten, wie dem der mathematischen Musik, diese so fruchtbare und weittragende Grundansicht mit wissenschaftlicher Schärfe und auf Experimente gestützt weiter ausbilden konnte, und dass ihm die Anwendungen, welche die neuere Wissenschaft, z. B. in der Chemie, von dieser Grund-Maxime gemacht hat, noch ganz und gar unzugänglich seyn mussten. Der lange Zwischenraum von zwei Jahrtausenden, welcher die erste Auffassung dieses Gedankens durch Pythagoras von seiner weiteren Verfolgung durch die neuere Wissenschaft trennt, ist ein Beweis, wie grossartig dieser Gedanke war, und wie genial sein Urheber. Dass die Weiterbildung dieses

Gedankens, wie sie durch Telauges und die späteren Pythagoreer in der sogenannten Zahlen-Symbolik Statt fand, nur auf Aeusserlichkeiten und zum Theil auf leere Träumereien führen, und bei den Noch-Späteren geradezu in baaren Unsinn ausarten musste, lag in der Natur der Sache: je grossartiger und genialer die Idee war, desto mehr musste sie die Denkfähigkeit und den Wissensstand selbst der Späteren übersteigen, und desto mehr musste sie als völlig unverstanden und unverständlich bei der hohlköpfigen Menge in Unsinn umschlagen.

Auch dieser Theil des Ideenkreises über die Entstehung der Einzeldinge aus den Elementen und ihren Monaden durch den Einfluss von Raum und Zeit nach Zahl und Maass hat also des Eigenthümlichen genug.

Diese Lehre von den Grundbestandtheilen, Elementen, des Weltalls, von ihrer Herleitung unmittelbar aus der Substanz der Gottheit, von ihrer Gestaltung zu den endlichen Einzeldingen durch den Einfluss von Raum und Zeit, diese ganze Lehre von der Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen, des Gestalteten aus dem Gestaltlosen, des Vielen aus dem Einen, als Schlussstein der eigentlichen Kosmogonie, ist nun trotz des fragmentarischen Zustandes, in welchem sie uns überliefert worden ist, einer der wichtigsten und interessantesten Theile dieses physikalischen Ideenkreises. Man sieht, sie ist ganz die weitere Ausbildung und Fortführung der Anaximandrischen Ideen von der Entstehung der Welt aus dem Unendlichen; wie denn auch schon im Vorhergehenden auf Uebereinstimmungen zwischen beiden Ideenkreisen hingewiesen wurde: auf die Idee des Unendlichen, der Urgottheit, selbst; ihre ewige Eigenbewegung; die Ausbildung der Urmaterie, des Wassers, durch den Geist, den Aether; die specielle Ausbildung der Welt durch das Feuer etc. Dabei ist aber die Anaximandrische Vorstellung von der Entstehung der Einzeldinge durch die Verbindung des Verwandten und Scheidung des Entgegengesetzten in den Urbestandtheilen des

Unendlichen ersetzt durch eine Vorstellungsweise, welche derjenigen des Anaximenes von der Entstehung der Einzeldinge aus der Luft, dem Geiste, ganz nah verwandt ist, indem auch bei Pythagoras die Elemente aus dem Aether hervorgehen. Zugleich nimmt der Ideenkreis bei Pythagoras auch eine selbstständige und eigenthümliche Wendung, indem er die Endlichkeit des Entstandenen, seine Sonderung in endliche, abgegränzte Einzeldinge aus der Natur des Unendlichen selbst, des zwischen die Einzeldinge tretenden, sie begränzenden und von einander trennenden Raumes erklärt. Auch hier also zeigt sich der geschichtliche Zusammenhang des Pythagoras mit seinen Vorgängern; und die Weiterbildung, welche der spekulative Ideenkreis bei Pythagoras erhält, ist diesem geschichtlichen Zusammenhange gemäss. In einem noch höheren Grade und auf eine in der That sehr überraschende Weise tritt aber dieser historische Zusammenhang in der Bezugnahme auf den Ideenkreis des Xenophanes hervor. und zwar insbesondere auf dessen berühmten Satz über die Identität von Welt und Gottheit, den Grundpfeiler des gesammten Pantheismus: „ein Eines ist das All, und dies Eine ist die Gottheit.“ Wir sahen, wie Xenophanes diesen Satz dadurch zu beweisen sucht, dass er die selbstständige Existenz eines Unendlichen, einer von der Welt getrennten Gottheit, ganz läugnet, die Gottheit mit der Weltkugel ganz identificirt, und hierdurch die Gottheit für ein rein körperliches Wesen, einen Körper (σῶμα), erklärt; wie Aristoteles ausdrücklich sagt. Diesem auf die höchste Spitze getriebenen Materialismus, der die selbstständige Existenz der Gottheit neben der Welt, und der Welt neben der Gottheit ganz aufhebt, und mit seiner Lehre von der absoluten Einheit und Einartigkeit dieser zur Gottheit erhobenen Weltkugel die selbstständige Existenz der Einzeldinge und Einzelwesen innerhalb der Welt ganz undenkbar macht, — dieser in die gröbsten Denkwidersprüche verwickelten All-Einheitslehre tritt nun Pytha-

goras entgegen, kehrt wieder zu der von den älteren Ideenkreisen aufgestellten Trennung von Welt und Gottheit, Endlichem und Unendlichem, zurück, und zeigt wie das All, Gottheit und Welt zusammen, demungeachtet ein Eines bilden, indem die Welt, aus der Substanz der Gottheit hervorgegangen, mit ihr wesensgleich sei; und wie selbst die Endlichkeit der Welt mit der Unendlichkeit der Gottheit gleichen Ursprung habe, da der Raum, der seiner Natur nach unendlich ist, und als ein Wesens-Bestandtheil der Gottheit dieselbe gerade zu einem unendlichen Wesen macht, durch sein Eindringen in die Welt auch die selbstständige Existenz der Einzeldinge verursache, indem er die Wesen begränze und die Trennung und Sonderung des neben einander Befindlichen hervorbringe. Auf diese Weise erscheint das Endliche, die Weltkugel, nur als ein integrirender Bestandtheil des Unendlichen, der Gottheit, in dem Schoosse des Unendlichen getragen und von demselben ringsumher umspannt und zusammengehalten, und bildet sonach mit dem Unendlichen, trotz der zwischen ihnen stattfindenden Form-Verschiedenheit, doch nur ein einziges Ganze in zwei Theilen, der eine, die Weltkugel, endlich und gestaltet, der andere, das die Weltkugel umgebende Unendliche, die Gottheit, unbegränzt und gestaltlos.

Die in dieser Weltentstehungslehre vorkommende Vorstellung von den Ur-Theilchen der 5 Elemente, den Monaden mit ihren nach den 5 mathematischen Körpern bestimmten Formen, ist nun die erste und älteste Gestalt, in welcher die Lehre von den Atomen bei den Griechen vorkommt, wenn auch dieses Wort selbst mit seinem schärfer ausgeprägten Sinne erst ein Erzeugniss späterer Ausbildung der Naturlehre ist, wie sie sich zur Zeit Demokrits entwickelt hatte. Wir sehen diese Elementen- und Atomen- oder Monaden-Lehre hier offenbar noch auf ihrem wahren, ursprünglichen Boden, noch in Verbindung mit dem Ideenkreis, der ihr die Entstehung gab, in Verbindung mit der ägyptischen Urgottheitslehre.

der Lehre von der Tetraktys; weil dieser Ideenkreis mit seinem Urgottheitsbegriffe, der Viereinigkeit von Geist, Stoff, Raum und Zeit, insbesondere durch seinen Begriff vom Urgeiste, dem Aether, und der Urmaterie, jenem mit Erdtheilchen vermischten Wasser, und durch seine Lehre von der Entstehung der Welt aus der Substanz der Gottheit. seine Emanationslehre, und durch seine Vorstellung von der fortdauernden Wesens-Gemeinschaft zwischen Gottheit und Welt allein die Veranlassung zur Ausbildung einer Atomen-Lehre gerade in dieser Form darbieten konnte. Der zoroastrische Urgottheitsbegriff mit seiner Vorstellung von der Urgottheit als der blossen räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit, und seiner Schöpfungslehre der vier Elemente: des Lichtes und der Finsterniss, des Feuers und des Wassers aus dem Nichts bot zu einer solchen Lehre durchaus keine Handhabe. Was bei Empedokles und den Späteren von der Elementen- und Atomen-Lehre vorkommt, ist also nur eine Umgestaltung der zoroastrischen Elementen-Lehre nach diesem ägyptisch pythagoreischen Vorstellungskreise. Zugleich aber ist klar, dass eine Atomen-Lehre, welche schon mit den Vorstellungen von den fünf regelmässigen Körpern in Verbindung gebracht ist, — wie dies den überlieferten Nachrichten zu Folge schon in der ältesten pythagoreischen Schule und durch Pythagoras selbst geschehen war, — dass eine solche schon mit höheren mathematischen Begriffen verbundene Lehre selber nicht mehr bei ihren Anfängen steht, und also nicht von Pythagoras selbst erst geschaffen, sondern nur weiter aus- und umgebildet seyn kann; — dass sie also nothwendig schon älter seyn muss. Sie kann aber ihrer Natur nach nur in dem Ideenkreise entstanden seyn, in welchem wir sie zuerst, wenn auch in schon entwickelterer und künstlicherer Form vorfinden, d. h. im ägyptischen, dem ja Pythagoras sein Wissen hauptsächlich verdankte. Wenn wir nun auch bei der kärglichen und fragmentarischen Beschaffenheit der über den ägyptischen Ideenkreis überlie-

ferten Nachrichten, diese Lehre bei den Aegyptern nur in ihren Keimen, so wie die ägyptische Urgottheitslehre sie schon enthält, und nicht in einer ausgebildeteren Gestalt nachweisen konnten, so ersetzt die Nachricht des Posidonius, dass die Atomenlehre von den Phönikern stamme,[1338] diese Lücke zur Genüge; denn der phönikische Urgottheits- und Schöpfungs-Begriff ist, wie wir gesehen haben, ganz der ägyptische und stammt von den Aegyptern. Da nun Posidonius als griechischer Gelehrter und Philosoph, wie wir seiner Zeit nachwiesen, in jeder Beziehung vollwichtiger Gewährsmann ist und diese Dinge etwas besser verstehen musste, als unsere neueren Kritiker, so werden wir es bei seiner Angabe wohl können bewenden lassen, und der phönikisch-ägyptische Ursprung der Atomenlehre, ganz abgesehen von den eben angegebenen Sachgründen, wird wohl auch historisch feststehen.

Das Weltall, wie es dem Vorhergehenden zu Folge aus der Substanz der Gottheit durch die Vermittlung der fünf Elemente entstanden, durch Raum und Zeit in Einzeldinge gesondert und nach Zahl und Maass geordnet ist, bildet nun dem Pythagoras, wie dem gesammten Alterthume, eine mit dem Fixsterngewölbe abgeschlossene Kugel, eine Hohlkugel, welche die sämmtlichen Planeten-Firmamente in sich fasst, sammt der Erde in deren Mitte. Die Erde ist ebenfalls eine Kugel, und zwar auch eine Hohlkugel, in deren Mitte das Centralfeuer befindlich ist, das demnach den Mittelpunkt der gesammten Weltkugel einnimmt. Da nun auf diese Weise die eine Hälfte der Erd-Hohlkugel diesseits, die andere jenseits des Centralfeuers und des Welt-Centrums zu liegen kommt, auch beide Hälften der Erde, ohne gegenseitigen Verkehr, vollkommen getrennt von einander erschienen, so rechnete Pythagoras jede dieser Hälften als einen gesonderten eigenen Theil der Welt, einen besonderen Weltkörper, betrachtete die allgemein bekannte von den alten Völkern bewohnte Hälfte als die eigentliche Erde, und nannte die unbekannte von den

Antipoden bewohnte Hälfte Gegen-Erde (ἀντίχθων). Durch diese Theilung der Erd-Hohlkugel in zwei gesonderte Hälften bestand ihm die Weltkugel aus zehn Theilen: aus dem äussersten undurchsichtigen Fixstern-Gewölbe, den durchsichtigen sieben Planeten-Firmamenten für Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond, und dann aus der Erde und der Gegenerde; während nach der gewöhnlichen Ansicht der Alten, welche die Erde als einen einzigen soliden Körper betrachteten, dieser Theile der Welt nur neune waren.[1237] Eine aus den zahlentheoretischen Speculationen herrührende Vorliebe für die Zehenzahl mag wohl auch zu dieser Eintheilung beigetragen haben, wie aus einer Aeusserung des Aristoteles hervorgeht. Wie wir sahen, so denkt sich Pythagoras alle diese Planeten als kugelförmige Himmelskörper von ähnlichem verhältnissmässig grösserem oder kleinerem Umfange wie die Erde, und nimmt die Abstände zwischen ihnen in grossen, wenn auch die Wirklichkeit lange nicht erreichenden Entfernungen an, so dass von dem inneren durch das Centralfeuer erfüllten Raume der Erd-Hohlkugel an bis zum Fixstern-Himmel hin neun solcher kosmischen Räume vorhanden sind, welche, von Luft, Feuer und Aether erfüllt, die verschiedenen Hohlkugeln von einander trennen: denn auch die Firmamente, Sphären, an denen die Planeten befestigt sind, denkt er sich als unermessliche Hohlkugeln von Krystall und darum durchsichtig, von denen immer die kleinere vom Mond an bis zum Saturn von einer äusseren grösseren umfangen wird, bis endlich das Fixsterngewölbe die letzte Saturnsphäre und mit ihr alle in der Saturnsphäre befindlichen übrigen in sich schliesst und so die Weltkugel abschliesst. Die ganze Weltkugel besteht also aus acht solcher Sphären oder Firmamente, von denen die 7 Planeten-Sphären durchsichtig, die 8. und oberste aber, die Fixstern-Sphäre undurchsichtig ist, so dass unser Blick durch die gläsernen (krystallenen) Sphären hindurch bis an die innere Seite

der Fixstern-Sphäre dringt und die an ihr angehefteten Gestirne sieht, die hinter ihr liegende Unendlichkeit aber nicht erblicken kann.

Schon die blosse Wahrnehmung und Beobachtung zeigte, dass diese Weltkugel in unausgesetzter Bewegung ist, und wir sahen, dass es in der pythagoreischen Schule schon frühzeitig zwei entgegengesetzte Ansichten über diese Bewegung der Weltkugel gab. Nach der einen, — und dies ist offenbar die ursprüngliche und ältere, weil sie dem Sinnenscheine gemäss ist und mit den Vorstellungen des orphischen Gedichtes übereinstimmt, — dreht sich das Fixsterngewölbe sammt allen übrigen Planetensphären jeden Tag, d. h. alle 24 Stunden Einmal um seine Achse von Osten nach Westen herum; wobei den Firmamenten der Planeten auch noch ihre eigenen rückläufigen Bewegungen von Westen nach Osten innerhalb des Thierkreises nach ihren verschiedenen Umlaufszeiten zukommen. Nach dieser Ansichtsweise wäre also die Bewegung der Weltkugel ausserordentlich zusammengesetzt, und nur die Erde in dem Mittelpunkte dieser ewig bewegten Welt wäre unbeweglich und ruhend. Nach der andern entgegengesetzten Ansichtsweise wurde die Erde um ihre Achse rotirend gedacht, so dass die 24stündige Umdrehung der Weltkugel: des Fixsternhimmels, der Sonne, des Mondes und der Planeten, als eine blos scheinbare, übertragene ganz wegfiel, und nur die Eigenbewegung dieser Himmelskörper durch den Thierkreis übrig blieb. Nach dieser Ansicht ward also, gegen den Sinnenschein, die Erde in Bewegung gesetzt und der Himmel in Ruhe, wodurch sich die Auffassung der Himmels-Erscheinungen ganz wesentlich vereinfachte. Beide Ansichtsweisen legen also der Welt, der Sinnenwahrnehmung gemäss, eine unausgesetzte Bewegung bei, sie geben nur jede dieser Bewegung einen anderen Sitz, und eine grössere oder geringere Ausdehnung.

Diese unausgesetzte Bewegung hat nun ihren Grund in dem Eigenleben und der Eigenbeseelung der Welt, da sie, wie wir gesehen, nicht blos aus der Substanz der ebenfalls in ewiger Eigenbewegung sich umschwingenden Urgottheit entstanden ist, sondern auch mit der sie umgebenden und den unendlichen Raum erfüllenden Gottheit in ununterbrochener unmittelbarer Wesens-Gemeinschaft steht, deren göttliche Substanz: den Aether und die dunstartige Urmaterie sammt Raum und Zeit, beständig in sich einzieht und gleichsam einathmet, und hierdurch die zu ihrer unausgesetzten Bewegung, ihrer Belebtheit und Beseelung, so wie zur Erhaltung und beständigen Neuschöpfung der Einzeldinge nöthigen Kräfte: den Aether und das vom Aether erzeugte Feuer unaufhörlich wieder erneut. Denn Ursache der Beseelung und der Intelligenz ist der Aether; Ursache des Lebens dagegen die Wärme.[1336] Alles, was an der Wärme theilnimmt, lebt, — weswegen auch die Pflanzen lebende Wesen sind. Nicht alles was lebt, ist aber darum auch beseelt, begeistet, sondern nur das, was am Aether theilnimmt; denn die Seele ist vom Leben verschieden, und ein Ausfluss des Aethers. Deswegen ist denn auch die Seele unsterblich, weil das, wovon sie herstammt, auch unsterblich ist, denn der Aether, welcher den höchsten Theil der Weltkugel einnimmt, ist ewig bewegt, und rein und ewig frisch, und unversehrbar, und Alles, was an ihm Theil hat, ist deswegen unsterblich und göttlich.[1338] Aether und Wärme durchdringen desshalb die ganze Weltkugel;[1339] der Aether als die beseelten und intelligenten Einzelwesen erzeugend, das Feuer als das Leben im Allgemeinen verbreitend und erhaltend.[1340] Natürlich sind beide daher in denjenigen kosmischen Regionen, welche der Urgottheit am nächsten stehen, also unmittelbar unter dem Fixsternhimmel und in den Planetensphären, in grösster Anhäufung, Stärke und Reinheit vorhanden, und nehmen, indem sie die Weltkugel

bis zur Mitte, der Erde hin, durchdringen, an Intensität, Stärke und Reinheit ab; der Aether wird zur Luft (αἰθὴρ ψυχρὸς), [1340] das Feuer zur Wärme (τὸ θερμὸν). [1340] Die höheren und höchsten Regionen des Himmels sind also vorzugsweise von Aether [1338] und Feuer erfüllt [1340] (die ätherischen Regionen), und das Feuer insbesondere umgibt die gesammte höchste Weltregion unmittelbar beim Fixstern-Firmamente (das ätherische Feuer), [1340] und heisst daher das die Weltkugel umgebende Feuer (πῦρ περιέχον). [1341] Dieses die Welt umgebende Feuer bildet also den Gegensatz zu dem Central-Feuer (πῦρ ἐν κέντρῳ), welches den hohlen Raum zwischen Erde und Gegen-Erde ausfüllt; jenes umgränzt als eine feurige Sphäre die äusserste Wölbung der Weltkugel, dieses dagegen nimmt ihren Mittelpunkt ein; jenes, wie wir sahen, [1340] belebt die Weltkugel von ihrem Umkreise her, dieses, wie ausdrücklich angegeben wird, [1342] die Erde von ihrem Innern, ihrer Mitte aus; da ja, wie wir nachgewiesen haben, das Central-Feuer in der Mitte der Erde eingeschlossen ist. Von diesem die Weltkugel umgebenden ätherischen Feuer empfängt nun die Sonne ihr Licht und ihre Wärme. [1343] Wie der Mond das Licht der Sonne spiegelartig zurückstrahlt [1344] und hierdurch die Erde erleuchtet, so strahlt auch die Sonne das ätherische Feuer zurück, und verbreitet so Licht und Wärme bis in's Innerste des Weltraumes, da ihre Strahlen Aether, Luft und Wasser bis in die äusserste Tiefe durchdringen, und so Alles beleben. [1340] Allein auch die Strahlen der Sonne nehmen an Kraft und Wirksamkeit nach der Mitte der Weltkugel hin ab; da diese mittleren Regionen, erfüllt von der aus dem Aether verdichteten, ohnehin schon minder leicht durchdringbaren Luft von Dünsten noch mehr verunreinigt, und von dem geringeren Umschwung der Weltkugel in der Nähe ihres Centrums weniger in Bewegung gesetzt und darum stagnirend, [1338] den Durchgang der Sonnenstrahlen erschweren, während die höheren Regionen,

erfüllt von dem ganz dünnen und reinen Aether, und von dem reissenden täglichen Umschwunge des Fixsternhimmels und der benachbarten grösseren Firmamente der Weltkugel in unaufhörliche Bewegung versetzt,[1338] an allen diesen Mängeln nicht leiden. Die Erde ist daher der Schauplatz der Vergänglichkeit, des Entstehens und Wieder-Vergehens, der Krankheit und des Todes;[1336] die höheren himmlischen Regionen der Planetensphären und des Fixsterngewölbes sind dagegen Sitze der Unvergänglichkeit, der ewigen Jugendfrische (ὑγίεια) und der Unsterblichkeit.[1338] Auf der Erde wohnen desshalb nur sterbliche Wesen; in den höheren Regionen dagegen unsterbliche Geister (Dämonen) und Götter; wie denn die Himmelskörper selbst lauter unsterbliche, göttliche Wesen sind.[1345]

Das Weltall zerfällt dem Pythagoras demnach in drei Theile: in die irdischen Regionen, den Luft- und Dunstkreis (οὐρανός); in die planetarische Region bis zur Fixsternwölbung, wegen ihrer Vollkommenheit der eigentliche Schmuck und die Zierde der Welt, die Weltzierde, die Weltpracht (κόσμος); und endlich in die überweltliche Region des Fixsterngewölbes, den unmittelbaren Sitz der Urgottheit und den Wohnplatz der heiligen Götter und Geister, den Olymp (Ὄλυμπος).[1346] In weiterem Sinne wurde aber auch die ganze Weltkugel, der Inbegriff aller geschaffenen Dinge, ihrer weisen inneren Ordnung wegen: Weltprachtbau, Kosmos (κόσμος) genannt.[1347]

In diesem weise geordneten Baue der Welt sind nun Hitze und Kälte, Licht und Finsterniss, Trockenheit und Feuchtigkeit im Allgemeinen zu gleichen Theilen vorhanden (ἰσόμοιρα);[1348] jedoch so, dass zeitweise das Eine oder das Andere vorherrscht; wodurch der Wechsel der Jahreszeiten hervorgebracht wird. Das Vorherrschen der Hitze erzeugt den Sommer, das Vorherrschen der Kälte den Winter; halten sich aber beide das Gleichgewicht, so entstehen die schönsten Theile des Jahres: beim allmä-

ligen Zunehmen das aufblühende gesunde Frühjahr, beim allmäligen Abnehmen der ungesundere Herbst; wie denn auch der zunehmende Theil des Tages, der Morgen, gesünder ist, als der abnehmende Theil, der Abend.[1348] In der Aufrechthaltung dieses Gleichgewichtes zeigt sich die **Weltordnung** (εἱμαρμένη), die **Vorsehung** (πρόνοια), welche über dem ganzen Weltall walten; und durch dieses Gleichgewicht wird insbesondere auch die Bewohnbarkeit der Erde verursacht. Durch diese Weltordnung und Vorsehung wird auch die unvergängliche Dauer der Welt gesichert, obgleich diese als entstanden und körperlich ihrer Natur nach vergänglich ist.[1349] Es ist dies die schon früher besprochene Lehre von der Ewigkeit der Welt, welche dem Pythagoras von den alten Nachrichten beigelegt wird, obgleich man aus dem inneren Zusammenhange der pythagoreischen Eschatologie eher auf das Gegentheil schliessen sollte. Dies ist also der kosmologische und physikalische Theil der pythagoreischen Naturlehre.

Unter den Bewohnern dieses beseelten und weise geordneten Weltbaues nehmen nun die Menschen eine mittlere Stellung ein. Die Götter, Geister (Dämonen) und Heroen, die Bewohner der höheren himmlischen Regionen stehen über ihnen, die mit ihnen gemeinschaftlich den Erdball bewohnenden lebenden Wesen, die Thiere und die Pflanzen, — denn auch die Pflanzen sind belebt,[1338] — stehen unter ihnen. Die Menschen sind himmlischer Herkunft und göttlichen Geschlechtes, wie dies die heilige Sage lehrt; sie gehören zu jenen Geistern (Dämonen), welche bei der Entstehung der Welt aus dem Aether, dem Urgeiste, hervorgingen, seitdem den Himmel bewohnten, und nun zur Busse auf die Erde herabsteigen und Menschen werden müssen, und endlich nach überstandenem irdischen Aufenthalte und vollendeten Seelenwanderungen zum Aufenthalte der Seligen im Himmel wieder zurückkehren. Den Menschen kommt also eine Existenz

vor ihrem irdischen Leben, eine Präexistenz, und eine Fortdauer nach dem Tode zu, eine Unsterblichkeit. Nur der mit Eigenleben und Beseelung begabte Körper des Menschen gehört der Erde an, sein Geist aber stammt vom Himmel und verbindet sich, aus den himmlischen Regionen durch die Luft hergetragen, erst in der Stunde der Geburt von aussen her mit dem Körper,[1098] wie er denn auch in der Stunde des Todes den Körper wieder verlässt, und durch die Lüfte getragen in die Unterwelt geht, um von dort, je nach seinem irdischen Leben, entweder zu neuen Verkörperungen auf die Erde zurückzukehren, oder zum Himmel aufzusteigen. Mit diesem durch die heilige Sage schon bekannten allgemeineren religiösen Ideenkreise hängen nun auch die einzelnen, von den alten Nachrichten uns überlieferten psychologischen Vorstellungen auf's Engste zusammen.

Dadurch dass der Geist bei der Geburt sich dem schon mit Eigenleben und Beseelung begabten Körper zugesellt, ist der Mensch nun zugleich begeistet und belebt, beseelt. Er ist daher nach Pythagoras nicht blos ein zweitheiliges: aus Leib und Seele bestehendes Wesen, — wie man auch im Alterthume gemeinhin annahm,[1350] sondern ein dreitheiliges, zusammengesetzt aus dem Leibe (σῶμα), dessen eigener Beseelung oder Lebenskraft (ψυχὴ oder ζωὴ), und dem mit ihm verbundenen vom Himmel stammenden Geiste (νοῦς oder ψυχή). Nur dem erst nach der Geburt, „von aussenher" mit dem Körper verbundenen, vom Himmel stammenden[1351] Theile der Seele, dem Geiste, kommt Vernunft, d. h. Einsicht und Denken zu, er ist vernunftbegabt, vernünftig (λογικὸν),[1352] weil er von dem Aether, dem Urgeiste, stammt, ein Ausfluss des Aethers ist,[1350, b.] von dem, wie wir sahen, alle Begeistigung und Intelligenz ausgeht. Dem irdischen Theile dagegen, der Beseelung und Lebenskraft, kommt kein Denken, keine Intelligenz zu, er ist vernunftlos (ἄλογον),[1352] weil er von der Wärme, dem das Weltall

durchdringenden Feuer herstammt, welches nur materielles Leben, materielle Beseelung, aber kein Denken und keine Intelligenz hervorbringt,[1350, b.] Der *denkende* mit *Vernunft begabte* Theil der Seele, der *Geist*, als *vor* diesem irdischen Leben schon existirend, ist auch unvergänglich und *unsterblich*,[1351] d. h. er dauert auch nach dem Tode des mit ihm verbundenen Körpers noch fort; die dem *Körper eigene*, des Denkens entbehrende, vernunftlose *Beseelung*, sein *Eigenleben*, als mit dem Körper entstanden und an ihn gebunden, löst sich natürlich auch mit dem Körper auf, die Beseelung des Körpers, seine Lebenskraft ist *sterblich*.[1352] Der Geist kommt dem Menschen allein zu,[1353] und durch ihn ist er mit den Göttern verwandt, weswegen diese sich auch der Menschen annehmen und für sie sorgen.[1354] Die vernunftlose Beseelung und Lebenskraft hat er dagegen mit den Thieren gemein;[1355] wie es sich jedoch mit den Thieren verhalte, welche zu Folge der Seelenwanderung von menschlichen Geistern bewohnt sind, wird uns nicht berichtet. Dieser an der Thätigkeit des vernünftigen Denkens nicht theilnehmenden Lebenskraft, Beseelung, werden nun als eigene Verrichtungen die Gefühle und Begierden beigelegt; sie zerfällt also wieder in zwei Theile: in das Gemüth (*θυμός, θυμικόν*), den Sitz der Gefühle und Affecte, und in das Begehrungs-Vermögen (*ἐπιθυμητικόν*), den Sitz der Triebe und Begierden.[1356] Man sieht, dass auf die Lebenskraft, wegen ihrer engen Verbindung mit dem Körper, die mehr körperlichen und materiellen Seelenerscheinungen zurückgeführt werden.

Da nun diese Vorstellung von einer Dreitheilung des Menschen im Geist, Lebenskraft und Körper schon im Alterthume dem Ideenkreise des gewöhnlichen Lebens eben so fremd war, wie unserer modernen Denkweise, — der Sprachgebrauch des täglichen Lebens zur Bezeichnung dieses fremdartigen Verhältnisses demnach mehr oder minder willkührlich umgebildet werden musste, so begreift es

sich leicht, dass die Ausdrucksweisen für diese Dreitheilung bei den alten Berichterstattern schwanken und von einander abweichen, wie die in den Noten angeführten Stellen zeigen. Einige nennen den himmlischen, mit Intelligenz begabten Theil: Geist (νοῦς) und den irdischen: Seele (ψυχή), und theilen also den Menschen in Geist, Seele und Leib.[1355] Andere nennen den intelligenten Theil Seele (ψυχή) und den irdischen Lebenskraft (ζωή), wie denn auch der Urgeist, der Aether selbst, nicht selten Seele (ψυχή) genannt wird; sie legen also dem Menschen eine Seele, eine Lebenskraft und einen Körper bei.[1356] Noch andere fassen beide Bestandtheile: den himmlischen und den irdischen, unter der gemeinsamen Bezeichnung Seele (ψυχή) zusammen, und reden demgemäss von einem vernünftigen und einem unvernünftigen, einem sterblichen oder vergänglichen und einem unsterblichen oder unvergänglichen Theile der Seele;[1357] diesem letzteren legen sie Vernunft und Verstand (νοῦς oder φρένες), dem ersteren das Gemüth und die Affecte bei (τὸ παθητικὸν, d. h. θυμόν),[1358] während noch Andere die Vernunft (φρένες) dem Verstand (νοῦς) und dem Gemüth (θυμός) entgegensetzen, so dass die Vernunft (φρένες) dem Menschen allein, Verstand und Gemüth aber (νοῦς und θυμός) auch den Thieren zukommen.[1359] Bei all dieser Verschiedenheit in der Bezeichnung der einzelnen Theile des Seelen-Wesens tritt nichtsdestoweniger die Grund-Vorstellung von einer Dreitheilung des Menschen mit vollkommener Deutlichkeit hervor.

Dieser Seele legt nun Pythagoras eine räumliche Verbreitung innerhalb des Körpers bei, da ja, wie wir sahen, die moderne, an und für sich ohnehin denkunmögliche Vorstellung von einer absolut einfachen und desshalb ganz unräumlichen Seele, dem früheren Alterthum völlig fremd ist. Er versetzt daher den Geist in das Gehirn, die Lebenskraft mit dem Gemüth und den Begierden in die Brust oder das Herz, und in den Leib.[1360]

Die Gedanken seien Aushauchungen (ἀνέμους) des Geistes, und gleich diesem unsichtbar, weil auch der Aether, von dem sie herstammen, unsichtbar sey.[1361] Die Gedanken sind also nach Pythagoras nur Thätigkeiten des Geistes, des Aethers; die Sinnes-Thätigkeiten dagegen führt er auf die Lebenskraft, die Wärme, zurück;[1362] denn die Sinnes-Thätigkeiten (αἰσθήσεις) insgesammt, insbesondere aber das Sehen, beruhen nach ihm auf einer aus dem Gehirne in die Sinnesorgane übergehenden sehr heissen Ausstrahlung, einer Art heissem Dunste (ἀτμὸν ἄγαν θερμόν), welcher, wie wir sehen werden, auch das Wesen der Lebenskraft ausmacht. Denn gerade dadurch sehe man durch die Luft und selbst durch das Wasser, weil die aus den Augen strömenden heissen Sehstrahlen durch die Kälte der Luft und des Wassers leicht hindurch drängen, während wenn dieser Dunst, dieses Fluidum in den Augen, kalt wäre, die von ihm ausgehenden Sehstrahlen in der ebenfalls kalten Luft würden stecken bleiben.[1362] Es ist dies jene schon als Grund-Annahme der pythagoreischen Optik besprochene Vorstellung von dem Ausgehen der Sehstrahlen aus den Augen in den Raum nach den Gegenständen hin; während nach der gewöhnlichen Ansicht, auch des Alterthumes, gerade im Gegentheile die Lichtstrahlen von den Gegenständen herkommen und von Aussen ins Auge eindringen. Hier wird nun der physikalische Grund angegeben, weshalb die vom Auge ausgehenden Sehstrahlen den mit Luft erfüllten Raum so leicht durchdringen; ein Beweis mehr, dass der in dieser Naturlehre vorkommende Ideenkreis ächt pythagoreisch ist, da er mit den anderen Theilen der pythagoreischen Wissenschaft in vollkommener Uebereinstimmung steht. Ausserdem sollen nach Pythagoras die 5 Sinne den 5 Elementen entsprechen; offenbar das Sehen dem Feuer und Lichte, das Hören dem Aether, das Riechen der Luft, das Schmecken dem Wasser, dem Flüssigen; das Tasten und Fühlen der Erde, dem Starren.[1363]

Das materielle Band, welches die Seele an den Körper fessele, seyen die Muskeln, Adern und Sehnen; und das Blut sey es, das diese Verbindung erhalte und die Seele gleichsam ernähre; das moralische Band aber, wenn die Seele zu ihrer völligen Stärke und Ruhe gelangt, seyen ihre Grundsätze und Handlungen, d. h. die schon früher kennen gelernte, aus der sittlichen Lebens-Ansicht der pythagoreischen Lehre hervorgehende Ueberzeugung von der Nothwendigkeit im Leben auszuhalten, bis uns Gott abberufe, und durch sittlich-gute Handlungen den zur Seligkeit erforderlichen Grad der Heiligung zu erlangen.[1361]

Was den mit dem Geiste verbundenen Körper betrifft, so entstehe der Mensch, wie alle übrigen lebenden Wesen aus dem Samen.[1365] Unmöglich dagegen sey die Entstehung lebender Wesen aus der Erde,[1365] wie dies Xenophanes angenommen hatte, als er bei den grossen von Welt-Periode zu Welt-Periode eintretenden Erd-Revolutionen die vorhandenen Geschlechter der lebenden Wesen und der Menschen in der vom Wasser überflutheten und zu Schlamm erweichten Erde untergehen, und dann, bei der wieder eintretenden Neubildung der Erdoberfläche durch das Feuer, auch wieder von Neuem aus der Erde und dem Wasser entstehen liess. Pythagoras läugnet also die generatio spontanea; wie er ja auch die ersten menschlichen Leiber unmittelbar durch göttliche Thätigkeit gebildet werden lässt. Dieser Same,[1366] aus welchem der Mensch entstehe, sey ein Ausfluss, ein Tropfen, aus dem Gehirne, der einen heissen Dunst in sich schliesse; denselben heissen Dunst, den wir auch als den Träger der Sinnesthätigkeit kennen lernten, und der namentlich beim Sehen als Sehstrahl dem Auge entströme. Bei der Zeugung nehme die Gebärmutter diesen Gehirn-Tropfen in sich auf; hier würden aus ihm Lymphe und Blut, und aus diesen bildeten sich Fleisch und Sehnen und Knochen des neuen Leibes; aus dem in ihm eingeschlossenen warmen Dunst

aber entwickele sich die Beseelung und Empfindung (αἴσθησις), d. h. die Lebenskraft mit den Sinnesthätigkeiten.[1266] Hier wird es also klar, wie die Lebenskraft mit der Wärme zusammenhängt, und weshalb auch die Sinnesthätigkeiten und insbesondere das Sehen auf die Wärme zurückgeführt werden; die Bemerkung, dass die Augen bei aufregenden Gemüthsbewegungen gleichsam strahlen und leuchten, mochte zu dieser Auffassungsweise von einer dem Auge beim Sehen entströmenden Wärme mit beitragen. Die erste Gestaltung zu einer neuen Frucht[1267] empfange das in der Gebärmutter Verdichtete (Geronnene, παγέν) nach 40 Tagen; geboren werde aber die Frucht nach den Verhältnissen der Harmonie in 7 oder 9 oder höchstens 10 Monaten. Diese Frucht enthalte nun alle Grund-Vermögen zum Leben nach den Verhältnissen der Harmonie, indem jedes dieser Vermögen sich in geordneten und festgeregelten Zeiten entwickele.

Wenn dann endlich der Tod die Seele von dem Körper trenne,[1268] durchschwebe sie die Luft, an Gestalt dem Körper ähnlich, und komme, von dem Seelensammler Hermes geführt, in die Unterwelt, von wo sie, rein befunden, in den Himmel emporsteige; sey sie aber noch unrein, so werde sie von den Schicksals-Gottheiten, den Erinnyen, in neue unlösbare Bande gefesselt; d. h. mit neuen Körpern zu irdischen Wiedergeburten verbunden. Die ganze Luft sey daher von Seelen und Geistern, auch reinen Dämonen und Heroen voll, und sie seyen es, welche die Träume, die Vorbedeutungen und Zeichen schickten, durch welche die Götter das menschliche Leben lenkten. Es ist dies dieselbe Vorstellung, welche wir auch bei Thales vorfanden, und schon früher bei den Aegyptern; ihr ägyptischer Ursprung ist also offenbar; sie bildet die Grundlage zur ganzen praktischen Gottes-Verehrung und dem damit verbundenen Ritualwesen. Somit kehrt demnach dieser psychologisch-physiologische Ideen-

kreis wieder in den religiösen zurück, von dem er ausgegangen war, und der naturgemäss seinen beständigen Hintergrund bildet.

Mit diesem anthropologischen, psychologisch-physiologischen Ideenkreise endet die Naturlehre des Pythagoras, welche, wie die übrigen Theile des spekulativen Gesammt-Ideenkreises, neben den allgemeineren grossartigen Grund-Ansichten, in ihren Einzelheiten mit reichlicher Dichtung vermischt ist. Dies konnte nach dem damaligen Stande des Wissens gar nicht anders seyn; ist ja doch auch noch heute ein sehr grosser Theil unseres Ideenkreises eben so unbegründete spekulative Dichtung.

Und nun sind wir bei dem Punkte angekommen, wo es möglich wird, auch auf den bisher noch nicht besprochenen Theil der pythagoreischen Zahlenlehre, die Zahlensymbolik, genauer einzugehen, und so noch den letzten Rest von Unsinn und Missverstand wegzuschaffen, den Aeltere und Neuere wetteifernd in diesem Theile des pythagoreischen Ideenkreises aufgehäuft haben. Wie wir schon früher sahen, so bilden die unter dem Namen der pythagoreischen Zahlenlehre uns überlieferten Notizen eine äusserst bunte und verworrene Masse, welche die verschiedensten Gebiete der pythagoreischen Wissenschaft: die reine Mathematik, die mathematische Musik, die Astronomie, die Gotteslehre, Kosmogonie, Kosmologie und Naturlehre, ja sogar die Moral betreffen. Sie finden sich theils vereinzelt bei früheren und späteren Schriftstellern: von Aristoteles bis zu den Neuplatonikern theils zu einem ordnungslos angehäuften Ganzen vereinigt in einer Schrift des späteren Alterthums: den „theologischen Sätzen aus der Zahlenlehre" (Theologumena Arithmeticae), welche mit grösster Wahrscheinlichkeit dem Jamblich beizulegen ist, und wohl das 6. Buch seiner grossen Kompilation über die pythagoreische Schule bildete. Die uns auf diese Weise erhaltenen Notizen rühren offenbar aus sehr verschiedenartigen, ja zum Theil einander

nach Lehrmeinungen und Schulrichtungen ganz entgegengesetzten pythagoreischen Schriften her, und es können noch jetzt Fragmente und Excerpte, sowohl aus den Schriften des Pythagoras selbst, z. B. dem orphischen Gedichte, so wie aus der Abhandlung des Telauges, also aus der engeren pythagoreischen Schule, — als auch aus den Schriften des Philolaos, Archytas, Plato, Speusippos und Xenokrates, also aus der weiteren, dem zoroastrischen Lehrbegriffe anhängenden Schule, — theils nach ausdrücklichen Citaten, theils nach allgemeineren Angaben über die betreffenden Lehren, — mit völliger Schärfe von einander geschieden werden. Demnach musste also diese chaotische Notizenmasse zunächst in ihre verschiedenartigen Bestandtheile gesondert, und diese Theile, je nach der Ordnung, welche sie in der pythagoreischen Wissenschaft einnehmen, genauer dargestellt werden; so die eigentliche Zahlenlehre bei der pythagoreischen Mathematik, die mathematische Musik und Intervallen-Lehre bei den angewandten mathematischen Disciplinen, die Uebertragung der Intervallen-Lehre auf die Planeten-Abstände bei der Astronomie. Auf diese Weise blieb dann noch ein letzter, nicht wenig geheimnissvoll erscheinender Theil übrig, der sich dadurch charakterisirt, dass er bestimmte Zahlen mit bestimmten Begriffen, z. B. die Einheit mit dem Geiste, die Zweiheit mit der Materie, die Vierheit mit der Gerechtigkeit, die Zehnheit mit dem Weltalle u. s. w. auf eine für den Nichtkenner des pythagoreischen Ideenkreises völlig willkührlich erscheinende Weise identificirt, und ihnen Eigenschaften und Prädikate beilegt, die, weil sie sich aus der Natur dieser Zahlen als Zahlen durchaus nicht ergeben, auch dem Scharfsinnigsten völlig räthselhaft und unbegreiflich bleiben müssen: wie wenn es heisst, in der Einheit zeige sich die absolute Thätigkeit, in der Zweiheit die absolute Passivität,[1369] in der Vierheit die Gerechtigkeit,[1370] oder auch die mathematische Grösse mit dreifachem Abstand, in der Fünfheit die Quali-

tät und Oberfläche, in der Sechsheit die Beseelung, in der Siebenheit die Intelligenz, ewige Unversehrtheit und das Licht, in der Achtheit die Zeugung und die Liebe und die Einsicht und die Vorsehung;[1371] ja diese sibyllinische Dunkelheit scheint sich bis zum Widersinn zu steigern, wenn nach Aristoteles die Pythagoreer lehrten, diese Zahlen bildeten nicht blos Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge, sondern deren Substanz, deren Materie,[1372] da, wie schon der nämliche Aristoteles nachweist,[1373] die Zusammensetzung von materiellen mit physischer Schwere begabten Körpern aus immateriellen, dem Begriff der physischen Schwere gar nicht unterworfenen, abstrakten Gedankendingen, wie die Zahlen, real unmöglich und undenkbar ist. In diesem letzten Widersinne wäre nun, — wenn man dem Aristoteles in seiner Polemik unbedingt trauen dürfte, was keineswegs ein Glaubenspunkt und Axiom ist, — der Satz von einem späteren Theile der Pythagoreer, unmittelbaren Schülern Plato's und Zeitgenossen des Aristoteles, wirklich aufgestellt worden, und würde also mit vollem Rechte die aristotelische Rüge verdienen; bei Pythagoras selbst kommt jedoch ein solcher Widersinn nicht vor, und die von ihm herrührende Zahlensymbolik hat nur für den mit der Ausdrucksweise der Schule nicht Vertrauten jenes geheimnissvoll Orakelhafte, einfach weil man sich bei derselben Nichts zu denken weiss und sie gar nicht versteht; während sie für den mit dem Ideenkreise und der Ausdrucksweise der Schule Vertrauten Nichts, als ganz schlichte, leicht verständliche Andeutungen wohlbekannter pythagoreischer Vorstellungen enthält, welche also nicht einmal den Reiz einer ungewöhnlichen Einkleidung haben sollen.

Dieser so mystisch tiefsinnig scheinende Theil der Zahlenlehre ist daher ursprünglich weit entfernt, eine selbstständige oder gar eine Fundamental-Disciplin zu bilden, aus welcher die übrigen Theile der pythagoreischen Lehre ihre Grund-Ideen hernähmen, wie man sich

dies geträumt hat, — sondern hängt vielmehr gänzlich von den übrigen Theilen des Ideenkreises ab, da er sich auf deren Zahlen-Verhältnisse bezieht und also deren Kenntniss zu seinem eigenen Verständnisse voraussetzt. Dies ist um so mehr der Fall, da das einer solchen Bezeichnungsweise zu Grunde liegende Zahlen-Verhältniss dem Gegenstande meistens nur in dem pythagoreischen Ideenkreise, nach dessen eigenthümlichen Ansichten und Hypothesen, keineswegs aber auch nach der Natur der Dinge, nach der wirklichen Erscheinungswelt zukommt. Eine genauere Bekanntschaft mit dem pythagoreischen Ideenkreis und seinen Schriftresten lehrt nämlich bald, dass diese Zahlen in der älteren pythagoreischen Schule bis auf Plato einschliesslich nur symbolische Bezeichnungen von Gegenständen sind, denen diese Zahlen eigenthümlich zukommen, ganz so wie auch wir uns ähnlicher Zahlenbezeichnungen bedienen, und z. B. von der bösen Sieben sprechen, weil wir sieben Todsünden zählen, oder von den Zwölfen, und darunter die zwölf Apostel verstehen. Demnach sind also auch die diesen Zahlen beigelegten Eigenschaften und Prädikate nur Eigenschaften und Prädikate der unter den Zahlen bezeichneten Dinge, und als solche sogleich verständlich und begreiflich; so wird also z. B. der Geist als Einheit bezeichnet, weil er nicht mehr aus weiteren verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, sondern als durchaus einartig und einfach betrachtet wird; die Materie dagegen heisst Zweiheit, gerade weil man sie aus zwei verschiedenartigen Bestandtheilen, der Erde und dem Wasser, oder dem unendlich Grossen und dem unendlich Kleinen zusammengesetzt denkt. Nur also, weil unter der Einheit der Geist, unter der Zweiheit die Materie verstanden wird, kommt der Einheit wesentliche Aktivität, der Zweiheit wesentliche Leidenheit zu, weil der Geist als wesentlich

thätig und schöpferisch wirkend, die Materie dagegen als wesentlich leidend, und die schöpferischen Einwirkungen des Geistes in sich aufnehmend gedacht wird. Nur als der symbolischen Bezeichnung des Raumes, des Hüters und Bewachers der Weltordnung und der strafenden Vergeltung ihrer Uebertretungen, erhält die Vierzahl den Namen der Gerechtigkeit (Δίκη, δικαιοσύνη), und ebenfalls nur als Bezeichnung des Raumes umfasst sie die erste mathematische, mit dreifachen Abständen versehene, d. h. körperliche Grösse, die Weltkugel, welcher, wie jedem anderen Körper, die dreifachen Raumdimensionen in der sie umgebenden unendlichen und unermesslichen Gottheit zukommen. Nicht aus der Natur der Zahlen selbst, sondern von den durch die Zahlen bezeichneten Gegenständen, sind also die den Zahlen beigelegten Prädikate hergenommen.

Auf diese nämliche Weise müssen sich demnach auch die im Vorhergehenden der Fünfheit, Sechsheit u. s. w. beigelegten, so ganz unverständlichen Prädikate erklären, sobald wir nur erst wissen, was für Dinge diese Zahlen bezeichnen; und ganz auf dieselbe Weise, durch die richtige Auffassung des Begriffes der Zahl selbst muss sich endlich auch der scheinbare Widersinn lösen, welcher die Zahlen nicht blos als Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge, sondern auch als ihre Substanz und Materie betrachtet wissen will. Alle diese scheinbaren Dunkelheiten müssen sich aufhellen, sobald wir die richtige Erklärung dieser Begriffe besitzen.

Diese richtige Erklärung ist uns aber durch die Ueberlieferung wirklich und ausdrücklich erhalten, und zwar durch die älteste von Pythagoras selbst herrührende Darstellung der Zahlensymbolik im orphischen Gedichte. Diese schon mehrfach besprochene Stelle der Diatheken müssen wir also jetzt etwas genauer in Untersuchung ziehen. Sie besteht, wie wir sahen, in einer Anrufung

Anrufung der Urgottheit, der Viereinigkeit, Tetraktys, und lautet wie folgt: [1186]

„Gnad' uns gepriesene Zahl, die du Götter und Menschen erzeuget,
„Heil'ge Vierfaltigkeit Du, die der ewig strömenden Schöpfung
„Wurzel enthält und Quell! Denn es gehet die göttliche Urzahl
„Aus von der Einheit Tiefen, der unvermischten, bis dass sie
„Kommt zu der heiligen Vier; die gebiehrt dann die Mutter des Alls, die
„Alles aufnehmende, Alles umgränzende, Erstgeborne,
„Nie ablenkende, nimmer ermüdende, heilige Zehn,
„Die Schlüsselhalt'rin des Alls; die der Urzahl gleichet in Allem."

Schon bei einer oberflächlicher Betrachtung springt aus dieser Stelle sogleich in die Augen, dass hier gar nicht an Zahlen im gewöhnlichen Sinne gedacht werden kann, dass vielmehr die Gottheit selbst als „Zahl," „göttliche Urzahl" bezeichnet wird, weil sie aus einer Anzahl göttlicher Urwesen zusammengesetzt ist, „eine „Viereinigkeit, Tetraktys" bildet. Der Sprachgebrauch: einen Gegenstand, hier die Urgottheit selbst, eine Zahl zu nennen, weil er aus einer bestimmten Zahl von Theilen zusammengesetzt ist, wird also durch diese Stelle über allen Zweifel erhoben, was um so wichtiger ist, als diese Stelle den Ursprung und Grundsitz der ganzen Zahlen-Symbolik bildet, und unmittelbar von Pythagoras selbst herrührt. Die Angabe eines alten Berichterstatters: dass die Pythagoreer, weil sie Alles auf die Zahlen zurückführten, oder wie Aristoteles sagt, die Dinge selbst als Zahlen betrachteten, [1307] desshalb auch die Dinge selbst Zahlen genannt hätten, [1374] wird

demnach durch die Autorität des Pythagoras selbst bestätigt.

Aus dem Zusammenhange ist ferner eben so klar, dass auch die beiden anderen in dieser Stelle erwähnten Zahlen: die Einheit und die Vierheit göttliche Wesen bedeuten, und zwar das erste und das vierte der göttlichen Viereinigkeit. Dies wird durch die bei der Urgottheitslehre nachgewiesenen, ausdrücklichen und völlig bestimmt lautenden, also gar keinen Zweifel übrig lassenden Nachrichten der Alten bestätigt, welche uns überliefern, dass die Einheit den Urgeist, die Zweiheit die Urmaterie, die Dreiheit die gränzenlose Zeit, die Vierheit den unendlichen Raum, mit dem an ihn geknüpften Begriffe der Welt-Ordnung, des Schicksals, bezeichnen. Auf diese Zahlen-Bezeichnung der göttlichen Urwesen spielt also Aristoteles an, wenn er sagt: mit einer gewissen Zahl (der Einheit, Monas) bezeichneten die Pythagoreer den Geist und die Seele (νοῦς), d. h. den Aether, das geistige Urwesen; mit einer anderen die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη, Δίκη) [1375] d. h. die Tetras, die Schicksalsgottheit, den unendlichen Raum, das vierte göttliche Urwesen. Es mögen diese Beispiele zugleich als Probe dienen, wie ausserordentlich vag und unbestimmt die meisten Citate des Aristoteles sind, und wie sie nur dann verständlich werden, wenn man das, was Aristoteles im Sinne hat, schon anderswoher kennt.

Was endlich die in der obigen Stelle erwähnte „heilige Zehnzahl“ bedeute, hat sich schon bei der Darstellung der pythagoreischen Kosmologie heraus gestellt. Wir sahen dort, dass mit der heiligen Zehnzahl die Weltkugel bezeichnet wird, weil sie nach Pythagoras aus 10 Theilen, selbst wieder beseelten göttlichen Wesen, besteht, während das übrige Alterthum deren nur 9 zählt. [1376] So wie man nun weiss, dass unter der „heiligen Zehn“ die Weltkugel gemeint ist, so verstehen sich die ihr beigelegten Eigenschaften ganz von selbst,

denn die Weltkugel ist nach der alten Weltanschauung allerdings die „Mutter des Alls," der gesammten Schöpfung; sie nimmt Alles in sich auf, sie umgränzt Alles, sie ist **zuerst** und **vor** allem übrigen Geschaffenen unmittelbar aus der Urgottheit entstanden, sie lenkt von der Bahn ihrer täglichen Umdrehung nie ab, und ermüdet auch in ihrer unausgesetzten Bewegung nie; die Weltkugel ist endlich nach der antiken Vorstellungsweise in der That die Schlüsselhalterin, Beschliesserin, — gleichsam die Tempelhüterin — der ganzen Schöpfung, und nach der ausdrücklichen Lehre des Pythagoras, wie wir gesehen haben, **der Gottheit, der Urzahl, wesensverwandt**, da sie aus der Substanz der Gottheit entstanden ist, und sich durch ihre unausgesetzte Wesens-Verbindung mit der Gottheit fortdauernd erhält, als welche „der ewig strömenden Schöpfung Wurzel und Quell ist," d. h. aus welcher die ununterbrochen fortdauernde Neubildung und Schöpfung der Einzeldinge in der Welt unmittelbar hervorgeht. Alles dies ist jetzt so einfach und selbstverständlich, dass es an dem gesunden Menschenverstande des Lesers zweifeln hiesse, wollte man zur Rechtfertigung des Vorgetragenen auch nur noch ein einziges Wort verlieren.

Als erstes und fundamentales Ergebniss geht demnach aus der obigen Stelle hervor, dass ursprünglich die **Zahlen nur symbolische Bezeichnungen von bestimmten unter ihnen verstandenen Dingen und Wesen sind**, und dass **die den Zahlen beigelegten Prädikate ihnen nicht als Zahlen, sondern nur als symbolischen Bezeichnungen von bestimmten unter ihnen verstandenen Wesen und Dingen zukommen.** Dies ist also zum richtigen Verständniss dieser ganzen Zahlensymbolik und ihrer Entwicklung wohl fest zu halten.

Die obige Stelle enthält, wie wir sahen, eine Urgottheits- und Weltentstehungs-Lehre, eine Andeutung der pythagoreischen Theologie und Kosmogonie, in den gedrun-

gensten Umrissen. Nun ist aber von selbst klar, dass die Mittelglieder von der Vierheit bis zur Zehnheit dem Verfasser dieser Stelle ebenfalls gegenwärtig seyn mussten, ebenso gut wie die Mittelglieder von der Einheit bis zur Vierheit, denn sonst hätte sich diese ganze zahlensymbolische Ausdrucksweise in seinem Kopfe gar nicht bilden können; zugleich ist es eben so selbstverständlich, dass diese Mittelglieder zu demselben Ideenkreise, also dem kosmogonischen, gehören müssen. Diese Mittelglieder ergeben sich nun aus der vorhergehenden Darstellung der Kosmogonie und Kosmologie ganz von selbst. Wir sahen, dass nachdem die Weltkugel im Schoosse der Urgottheit entstanden war, der Schöpfergeist, der Aether, aus der Urgottheit in sie überging, und dass er theils aus sich selbst, theils durch seine Einwirkung auf die Urmaterie Feuer und Luft, Wasser und Erde hervorbrachte, welche im Vereine mit ihm selber die Grundbestandtheile aller kosmischen Einzelwesen sind. Mit der Entstehung dieser fünf Grundbestandtheile, der fünf Elemente, begann die Ausbildung des Welt-Innern. Die Fünfzahl der Elemente, die Pentas, schliesst sich also unmittelbar als verbindendes Mittelglied an die Urgottheit, die Tetraktys, die Vierfaltigkeit an; wie die Urgottheit Quell und Wurzel des Weltalles und der ununterbrochen fortdauernden Schöpfung überhaupt ist, so sind die in der Weltkugel zuerst entstandenen 5 Elemente Quell und Wurzel der innenweltlichen Einzel-Schöpfung, der Entstehung und ewigen Neubildung der kosmischen Einzeldinge. Die viereinige Urgottheit selbst und die fünf Elemente bilden also die Substanz des Weltalles.

Diese aus der Gottheit und den Elementen entstandene Welt ist aber in ihrem Innern selber wieder nach Zahl und Maass geordnet.

Die belebten und beseelten Wesen in der Welt bestehen aus 6 Gattungen: Göttern, Dämonen, Halbgöttern oder Heroen, und Menschen, Thieren und Pflanzen;

denn auch die Pflanzen gehören, wie wir sahen, zu den belebten und beseelten Wesen.

Der höhere und reinere Theil der Welt, der Kosmos, die Region des Aethers (des Geistes) und des Lichtes, bildet dann die Siebenheit; denn es ist der Raum, welcher die 7 Himmelskörper, die 7 Planeten in sich schliesst, welche selber göttliche mit Intelligenz begabte Wesen sind, die in unwandelbarer Ordnung und in ewiger Unvergänglichkeit und Jugendfrische ihre Bahnen durchlaufen.

Dieser höhere himmlische Raum wird von acht göttlichen Wesen, den 8 Sphären, Firmamenten eingeschlossen: den 7 durchsichtigen Planeten-Sphären, an denen diese Himmelskörper befestigt sind, und der undurchsichtigen Fixstern-Sphäre.[1376] Dass diese 8 Sphären mit den an ihnen befestigten Planeten und Sternen ihrerseits wieder nach harmonischen Verhältnissen geordnet sind, d. h. dass ihre Abstände nach Pythagoras den Intervallen einer musikalischen Tonleiter innerhalb einer Oktave entsprechen, haben wir früher schon gesehen. Neben diesen 8 göttlichen Sphären mit ihren 8 Intervallen besteht aber auch noch die Achtzahl der vorzugsweise hervorgehobenen, grossen kosmischen Gottheiten, um welche sich das ganze innere Leben des Weltalles herumdreht: der Himmel mit seinem unterbrochenen Umschwung und die Erde in ihrer centralen Ruhe, — der Aether, welcher die Welt von den höheren himmlischen Regionen aus durchgeistet, und das Alles belebende Feuer, welches zugleich den Umkreis und die Mitte der Weltkugel einnimmt, — das Tageslicht und das Nachtdunkel, welche in stetem Kreislaufe um die Erde immer jedes die Hälfte des Weltraumes beherrschen, — und endlich die ihnen dienenden Lichtgottheiten Sonne und Mond.

Diese ungeheueren Hohlkugeln der Sphären oder Firmamente mit der Erde und der Gegen-Erde theilen

aber das gesammte Innere der Welt in 9 grosse kosmische Räume: einen mittelsten von der Erde und Gegen-Erde eingeschlossenen und von dem Centralfeuer erfüllten, dann von der Erde an bis zum Saturn die von den 7 Planeten-Sphären eingeschlossenen 7 grossen Welträume, und endlich als äussersten und letzten 9. den Zwischenraum zwischen dem Saturn und der Fixstern-Sphäre.

Die ganze Weltkugel endlich besteht aus 10 Gesammt-Bestandtheilen: aus dem Fixstern-Firmamente mit sämmtlichen Gestirnen, aus den 7 Planeten-Firmamenten und den an sie befestigten Himmelskörpern vom Saturn bis zum Monde, und endlich aus Erde und Gegen-Erde, welche vereinigt eine feste Hohlkugel bilden, die das Central-Feuer in sich schliesst.

So ist also allerdings die Weltkugel nach Zahl und Harmonie geordnet, oder, wie sich Aristoteles ausdrückt: die ganze Welt ist Zahl und Harmonie.

Und nun erhalten denn auch die oben angeführten Prädikate der höheren Zahlen von der Fünfe an ihr vollkommenes Verständniss, und verlieren alles sibyllinisch Dunkele. Nun begreift es sich, warum der Fünfheit Qualität und Oberfläche zukommen soll: weil erst durch die fünf Elemente die Einzeldinge und Einzelwesen entstehen, welche sich durch verschiedene Qualität, innere Beschaffenheit und Oberfläche, äussere Gestalt und Form von einander unterscheiden, oder weshalb die Fünfzahl Aphrodite und Vermählung heisst. Der Sechsheit kommt Beseelung zu, weil die beseelten Wesen ein Kollektivganzes von 6 Gattungen bilden; der Siebenheit kommt Licht und geistige Intelligenz und ewige Unversehrtheit zu, weil die den Kosmos bildenden Himmelskörper, die sogenannten Planeten, denen, wie wir sahen, diese Eigenschaften beigelegt werden, bei den Alten eine Siebenzahl ausmachten; in der Achtheit endlich zeigt sich die Zeugung und die Liebe und die Einsicht und die Vorsehung, weil die acht grossen kosmischen

Gottheiten eine unmittelbare Schöpfung des in die Weltkugel übergegangenen **Aethers**, des schöpferischen **Geistes**, des Schöpfergeistes, sind, auf welchen, wie wir in der Darstellung der orphischen Kosmogonie sahen, alle diese Prädikate: Zeugungskraft und Liebe, und Einsicht und vorsorgende Vorsehung, als besondere Titel und Eigennamen zusammengehäuft werden. Also auch hier weiter Nichts als Hindeutungen auf wohlbekannte pythagoreische Vorstellungen unter der vagen Zahlen-Bezeichnung, die nur dann orakelhaft klingen, wenn man sie nicht versteht.

Die Zahlen von 6 bis 10: die Sechsheit, Siebenheit, Achtheit, Neunheit, Zehnheit, bezeichnen demnach einzelne Bestandtheils- und Wesens-Gruppen der Weltkugel, die, wenigstens nach dem pythagoreischen Ideenkreise, als gleichartig zusammengehören und Kollektiv-Ganze von einer bestimmten Anzahl von Theilen bilden; denen also bestimmte Zahlen als wesentliche Eigenschaften zukommen, mit denen sie, als ihnen eigenthümlich bezeichnet werden können: wie die 6 verschiedenen Gattungen der beseelten Wesen als Sechsheit, die 7 Planeten als Siebenheit, die 8 Firmamente oder die 8 kosmischen Gottheiten als Achtheit, die 9 grossen kosmischen Räume als Neunheit, die ganze Weltkugel endlich als Zehnheit. Weiter aber als bis zur Zehnzahl geht, nach des Aristoteles ausdrücklicher Angabe, diese Zahlensymbolik nicht.

Diese sämmtlichen symbolisirenden Zahlen von der Einheit bis zur Zehnheit zerfallen also in zwei ganz gleiche Hälften, von denen die erste: von der Einheit bis zur Fünfheit, die **Substanzen** bezeichnet, aus welchen das Weltall mit seinen Einzelwesen und Einzeldingen zusammengesetzt ist, und die zweite: von der Sechsheit bis zur Zehnheit, das aus diesen Substanzen **Entstandene**, **nach Maass und Zahl Geordnete**, die nach bestimmten Zahlen-Verhältnissen abgegränzten Wesensgruppen und Haupttheile des Weltalls.

Und nun erhellt sich auch noch die letzte im Vorhergehenden berührte Dunkelheit der Zahlenlehre, der scheinbare Widersinn, dass die Pythagoreer, wie Aristoteles behauptet, die Zahlen nicht blos als Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge, sondern auch als deren Substanz und Materie betrachtet hätten.[1373] „Die Pythagoreer (und zwar die älteren Pythagoreer; denn von diesen, den Zeitgenossen des Krotoniaten Alkmäon ist in der betreffenden aristotelischen Stelle ausdrücklich die Rede) „scheinen die Zahl als Urprincip und gleichsam „als Substanz der Dinge zu betrachten, zugleich aber „auch als deren Verhältnisse (Zustände) und Ei„genschaften." Auch dieser letzte scheinbare Widersinn verschwindet nun, und die bei der gewöhnlichen Bedeutung der Zahlen so unbegreifliche Angabe erhält jetzt durch die Resultate der vorhergehenden Auseinandersetzung auf Einmal ihr völliges Licht und Verständniss; ja, sie stimmt so ganz mit dem Inhalte der obigen orphischen Stelle überein, dass sie, wenn auch vielleicht erst durch zweite und dritte Hand, doch nirgends anders woher, als aus dieser Stelle stammen kann. Denn die Zahlen von Eins bis Fünf: die Einheit, Zweiheit, Dreiheit, Vierheit und Fünfheit, enthalten wirklich die Urprincipien und die Substanz der Dinge; sie bezeichnen ja die Gottheit, die Vierfaltigkeit, den Inbegriff der göttlichen Urwesen, und die fünf Elemente, den Inbegriff der beseelten kosmischen Urbestandtheile. Die Zahlen von Sechs bis Zehn dagegen: die Sechsheit, Siebenheit, Achtheit, Neunheit und Zehnheit, betreffen keine Substanz-Begriffe mehr, sondern nur noch blosse Formbegriffe, blosse Zahlen-Verhältnisse und -Eigenschaften, denn sie bezeichnen Gruppen verwandter Wesen und Gegenstände, denen als Kollektiv-Ganzen eine bestimmte Zahl als eigenthümliches Merkmal zukommt. In beiden Fällen aber sind die Zahlen nur symbolische Bezeichnungen von bestimmten

unter ihnen verstandenen Wesen und Dingen, und die den Zahlen beigelegten Prädikate kommen ihnen nicht als Zahlen, sondern nur als symbolischen Bezeichnungen der bestimmten, unter ihnen verstandenen Dinge und Wesen zu. Dass aber dies wirklich die Auffassungsweise der älteren Pythagoreer (τῶν Ἰταλικῶν) gewesen sey, erhellt aus dem weiteren Verlaufe der eben citirten aristotelischen Stelle [1372] in ganz unwidersprechlicher Weise, indem Aristoteles dort die neueren Pythagoreer (τοὺς Πυθαγορείους) den älteren (τοῖς Ἰταλικοῖς) gegenüberstellt, und von ihnen sagt, sie nähmen zwar auch wie jene Aelteren, Alkamäon z. B., entgegengesetzte Principien an, aber „sie hätten „eine ihnen eigenthümliche Neuerung in so „weit hinzugefügt, als sie unter dem „Begränzten," „und dem „Unendlichen" und dem „Einen" nicht mehr „gewisse andere Wesen und Substanzen (φύσεις) „verstünden, wie z. B. Feuer, oder Erde, oder sonst „etwas Anderes der Art, sondern dass sie meinten, das „Unendliche selbst," „das Eine selbst," diese „Begriffe selbst, bildeten die Wesenheit, die Sub- „stanz der Dinge, „von denen sie ausgesagt werden." Nur die späteren Pythagoreer also, — wie man sieht, Anhänger der Ideenlehre, waren auf den mystischen Unsinn verfallen, dass die abstrakten Begriffe: das Endliche und Unendliche an sich, das Eine und überhaupt die Zahl an sich, Wesenheit und Substanz der realen Dinge seyn sollten, oder wie Aristoteles an einem anderen Orte seiner Metaphysik [1373] sich ausdrückt: „dass aus Demjenigen, „was keine Schwere hat und keine Leichtigkeit, „(was völlig immateriell, ein abstrakter Begriff ist) die „Dinge gebildet seyn sollten, welche Schwere „und Leichtigkeit haben (materiell sind)," wie also hier aus Zahlen die ganze Weltkugel; ein Gedanke, welcher dem Aristoteles so ungereimt vorkommt, dass er

„sagt: „wenn die Pythagoreer die physischen Kör-
„per“ aus wirklichen Zahlen zusammen setzen wollen,
„Dinge, welche Schwere und Leichtigkeit haben, aus
„Dem, was keine Schwere hat und keine Leichtig-
„keit, so müssen sie von einem anderen Himmel reden
„und von anderen Körpern, als den sinnlich wahrnehm-
„baren.“ Wenn Aristoteles zugleich weiter sagt: die
späteren Pythagoreer hätten zufolge dieser ihrer eigen-
thümlichen Neuerung „unter dem „Begränzten“ und
„dem „Unendlichen“ und dem „Einen“ nicht
„mehr gewisse andere Wesen und Substanzen
„verstanden, wie z. B. Feuer oder Erde oder sonst
„etwas Anderes der Art“, so ist klar, dass die frü-
heren Pythagoreer gethan hatten, was die spä-
teren nicht mehr thaten; dass also die früheren
Pythagoreer unter dem Begränzten und Unendlichen
und dem Einen „gewisse andere Wesen und Substanzen
„verstanden hatten, wie Feuer oder Erde oder sonst
„etwas Anderes der Art,“ d. h. dass sie unter diesen
allgemeinen Begriffs-Bezeichnungen des „End-
lichen“ und des „Unendlichen,“ und des „Einen“ und
ähnlichen anderen etwas von dem Wortlaute ganz
Verschiedenes, gewisse unter diesen Eigen-
schafts-Begriffen nur angedeutete und mit ihnen
durchaus gar nicht begriffs-identische Wesen
und Substanzen verstanden hatten, wie z. B. unter
dem „Begränzten“ die Weltkugel, unter dem „Unendli-
chen“ die Gottheit, unter dem „Einen“ den Urgeist u. s. w.,
dass sie mit Einem Worte diese allgemeinen Ausdrücke
nur als symbolische Bezeichnungen bestimmter unter den-
selben verstandener Dinge und Wesen gebrauchten. Dies
ist aber gerade die oben auseinandergesetzte Grundlage
der ganzen Zahlensymbolik.

Die Autorität des Pythagoras selbst, der gesunde
Menschenverstand und das Zeugniss des Aristoteles, ver-
einigen sich also gleichmässig um ein scheinbares Räthsel

zu lösen, das nur der Missverstand und die geschichtliche Unkunde gebildet hatten, indem Wahres und Falsches, Früheres und Späteres, unbegriffen untereinander gemengt wurde.

Diese älteste im orphischen Gedichte enthaltene und also von Pythagoras selbst herrührende Zahlensymbolik bezieht sich demnach nur auf die Urgottheit und das Weltall, und stellt den Gedanken dar, dass die Theile der Urgottheit und der aus ihr hervorgegangenen und mit ihr verbundenen Weltkugel nach Zahl und Maass geordnet seyen; sie geht desswegen auch nur von der Einheit bis zur Zehnheit, von dem ersten göttlichen Urwesen bis zur vollständigen Weltkugel, sie hat einen wesentlich theologischen Charakter, da sie sich auf die Urgottheit und die mit ihr verbundene Weltkugel bezieht, in so fern ja auch nach Pythagoras die Weltkugel mit der Gottheit Eins ist, und gleichsam deren sinnlich wahrnehmbaren Leib und Körper bildet. Innerhalb dieser Beschränkung auf die Urgottheit und die mit ihr verbundene Weltkugel, als eine Bezeichnungsweise ihrer beiderseitigen inneren Organisation im Grossen und Ganzen, lässt sich denn auch die Entstehung dieser Zahlensymbolik im Kopfe eines an die mathematische Auffassungsweise gewöhnten Mannes, wie Pythagoras war, ganz wohl begreifen; und obwohl sie im Grunde nur eine geistreiche, zum grössten Theil auf Fiktion beruhende Spielerei ist, so hat sie doch eine gewisse einfache Grossartigkeit.

Weitere Anwendungen dieser Zahlen-Symbolik auf die übrigen Theile der pythagoreischen Wissenschaft werden uns als von Pythagoras selbst herrührend nicht überliefert, und sind auch wohl gar nicht von ihm versucht worden. Denn wenn uns berichtet wird, Pythagoras habe gelehrt:[1377] „in der Harmonie bestehe die Tugend, und „die Gesundheit, und jedes Gute, und die Gottheit, und „desswegen sey auch das All in Harmonie geordnet,“ so ist dieser an sich schöne und richtige Gedanke offenbar

nur in seinem ganz allgemeinen Sinne aufzufassen, da ihm ein bestimmtes, besonderes Zahlen-Verhältniss gar nicht zu Grunde liegt. Und wenn sich in dem physiologischen Ideenkreise noch bestimmte Zahlen-Verhältnisse berührt finden, wie wenn es von der menschlichen Frucht heisst,[1367] ihre Geburt finde Statt in 7 oder 9 oder höchstens 10 Monaten „nach den Verhältnissen der Harmonie,“ so würden diese Zahlen-Verhältnisse, selbst wenn sie von Pythagoras weiter verfolgt worden wären, wie es kaum den Anschein hat, doch nothwendiger Weise nicht mehr in das Gebiet der eigentlichen theologischen Zahlen-Symbolik gefallen seyn, — sie hätten weder theologischer noch symbolischer Art seyn können, eben so wenig wie z. B. die auf die Planeten-Abstände übertragenen harmonischen Intervalle. Denn in welcher Weise die Entwicklungs-Perioden der Frucht, oder andere nach Zahl und Maass geordnete physiologische oder physikalische Erscheinungen mit dem Wesen der Gottheit hätten in Beziehung gesetzt werden, oder welche Theile des Weltalles mit solchen aufgefundenen Zahlen-Verhältnissen symbolisch hätten bezeichnet werden sollen, lässt sich mit dem gesunden Menschen-Verstande nicht absehen. Alle solche Versuche hätten nur schiefe und verfehlte Nachahmungen jener in der orphischen Stelle ausgesprochenen Grund-Anschauung seyn können, und von einem Denker wie Pythagoras, der mit dieser zahlensymbolischen Einkleidung des Gottesbegriffes im Grunde doch nur eine Probe seines blendenden und überraschenden Scharfsinnes gab, sind Verballhornungen seines eigenen Gedankens nicht wohl zu erwarten.

Hier könnte nun füglich die Darstellung der Zahlensymbolik abgebrochen werden; denn weiter geht das von Pythagoras selbst herrührende nicht. Allein es würden dann noch eine Menge von Schwierigkeiten und Widersprüchen unberührt bleiben, welche sich nur dadurch aufhellen, dass man die Zahlenlehre als Ganzes in ihrer geschichtlichen Entwicklung übersieht, da sie im Verlaufe

derselben völlig verschiedenartige Umgestaltungen erfuhr. Wir wollen daher diesen geschichtlichen Entwicklungsgang bis zur Zeit des Aristoteles noch in seinen wesentlichen Umrissen darstellen, um so die ganze Lehre abzuschliessen, und ihr richtiges Verständniss ein für allemal zu eröffnen.

Wie aus dem bisher Auseinandergesetzten erhellt, so rühren von Pythagoras selbst nur die Grund-Ideen zur Zahlen-Symbolik her, und selbst diese Grund-Ideen finden sich im orphischen Gedichte nur im Vorbeigehen als Bezeichnung der göttlichen Urwesen und der aus ihnen hervorgegangenen Weltkugel in einer Anrufung der Urgottheit. Diese Zahlen-Symbolik trägt ganz ein religiös-theologisches Gepräge, weil sie aus dem religiösen Ideenkreis, auf theologischem Grund und Boden entsprossen ist; denn die theologisch-kosmogonischen Begriffe von der Urgottheit und der Welt gaben erst durch die Zahlen-Verhältnisse ihrer Wesens-Bestandtheile die Veranlassung zur Zahlenbezeichnung; der theologische Begriff war also das Ursprüngliche und Veranlassende, die Zahlenbezeichnung nur das Abgeleitete und Accessorische. An diese Zahlensymbolik der orphischen Stelle schliesst sich nun eine weitere in dorischer Prosa verfasste Schrift an, welche zwar vom späteren Alterthume ganz allgemein dem Pythagoras selbst beigelegt wurde, die aber, wie wir sahen, nach der Aussage namhafter und glaubwürdiger Mitglieder der pythagoreischen Schule selbst (*ὡς ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι διαβεβαιοῦνται*) von Telauges, dem Sohn des Pythagoras [882, c.] abgefasst war, und zwar, wie uns berichtet wird, erst nach dem Tode des Pythagoras, als Telauges durch die Verheirathung mit Vitale (*Βιτάλη*), der Tochter seiner älteren Schwester Damo, in den Besitz der hinterlassenen Papiere seines Vaters Pythagoras gekommen. Offenbar soll hiermit angedeutet werden, dass das Material, welches Telauges in seiner Schrift verarbeitete, nicht

sein, sondern seines Vaters Eigenthum gewesen, und dass also nur die Form der Schrift auf seine Rechnung komme. In dieser Schrift versuchte nun Telauges die zahlensymbolischen Ideen seines Vaters zu einer förmlichen „Zahlen-Theologie“ (ἡ κατ' ἀριθμὸν θεολογία [952]) auszuführen, welche er offenbar als eine Fortsetzung der „orphischen Theologie“, der orphischen Dogmatik betrachtet wissen wollte, da er sie ebenfalls eine „heilige Sage“ (ἱερὸς λόγος), oder eine „Abhandlung über die Götter“ (περὶ θεῶν λόγος) nannte, und sie auf den von seinem Vater bei seiner Aufnahme in die orphischen Weihen zu Libethri empfangenen Unterricht zurückführte [982]; weswegen denn auch die Schrift, wie wir sahen, von dem späteren Alterthume allgemein dem Pythagoras selbst beigelegt wurde. Als den Ausgangspunkt und die leitende Grundidee seiner „Zahlentheologie“ führt denn auch Telauges in den Anfangsworten seiner Schrift den Ausspruch des Pythagoras an, [982,a.] „dass die ewige Wesenheit der Zahl (der Urzahl, d. h. „der Urgottheit des orphischen Gedichtes) nicht blos die „vorherwissende und vorbedachte Ursache des gesammten „Himmels nnd der Erde, und der zwischen beiden befind„lichen Schöpfung sey, sondern auch der Grund und die „Wurzel für die fortdauernde Erhaltung aller himmlischen „Wesen (der Himmelskörper) und aller Götter und Dämo„nen,“ — ein Citat, welches sich vollkommen getreu an den Wortlaut der orphischen Stelle anschliesst, und nirgends anders als dorther genommen seyn kann.

Nichts desto weniger fasste aber Telauges den Hauptbegriff der ganzen Stelle, den Zahlenbegriff, — im orphischen Gedichte die Tetraktys, die Urgottheit, — in einer ganz anderen, dem orphischen Gedichte fremden, bei den Späteren aber, offenbar nach des Telauges Vorgange, allgemein herrschend gewordenen Bedeutung auf: in der rein formal-mathematischen; wodurch der ursprüngliche Sinn der pythagoreischen Zahlensymbolik vollkommen verändert wurde. Denn nun war ihm die Zahl nicht

mehr eine blos symbolische Andeutung von Wesens-Begriffen, nicht mehr eine blosse symbolische Bezeichnung ganz anderer mit dem Zahlenbegriffe gar nicht identischer Substanz-Begriffe, wie in der orphischen Stelle die Theile der Urgottheit und des ihren Leib bildenden Weltalles, sondern seine Zahlenbegriffe sind wirkliche blosse Zahlen-Verhältnisse, die er in dem Detail der verschiedensten Gebiete der Erscheinungswelt aufsucht, und die mit dem Gottheitsbegriff gar keinen Zusammenhang haben. Daher dreht sich bei ihm das in der orphischen Stelle stattfindende Verhältniss der theologischen und kosmologischen Begriffe zu ihrer symbolischen Zahlen-Bezeichnung ganz um. Bei Pythagoras sind die theologischen und kosmologischen Begriffe von der Gottheit und der Welt das Wesentliche, und ihre Zahlenbezeichnung ist das Ausserwesentliche, Accessorische; bei Telauges dagegen werden die Zahlenbegriffe das Wesentliche, die Hauptsache; und ihre Verknüpfung mit Götterbegriffen wird etwas ganz Ausserwesentliches, künstlich Gemachtes, ja oft völlig bei den Haaren Herbeigezogenes. Diese sogenannte Zahlentheologie bewegt sich ganz auf dem Gebiete einer statistischen Betrachtungsweise physikalisch-physiologischer Erscheinungen; Zahlen-Verhältnisse bis ins minutiöseste Detail aus dem Gebiete der Naturlehre, wahre und erträumte, machen den eigentlichen Stoff der Schrift aus, und der theologische Charakter, den die Schrift ihrem Namen nach doch ausdrücklich in Anspruch nimmt, kann diesem der Theologie ganz fremdartigen Stoffe, diesen Zahlen-Verhältnissen der Naturlehre nur durch die gezwungensten Deuteleien angekünstelt werden. Die Verkehrtheiten der mystischen Zahlenspielereien, welche in den Sammelwerken der Späteren den gesunden Menschen-Verstand so sehr anekeln, rühren also unmittelbar von Telauges her. Ausdrückliche Berichte der Alten und Auszüge aus der Schrift selbst setzen diese Charakteristik ausser allen Zweifel.

Die formale Auffassung des Zahl-Begriffes erhellt zunächst aus der ganz bestimmten Angabe eines alten Berichterstatters, dass Pythagoras, d. h. Telauges, denn die telaugische Schrift wird ja, wie wir sahen, von dem späteren Alterthume ganz allgemein dem Pythagoras selbst beigelegt; dass also Telauges in seiner „heiligen Sage" die Zahl den Beherrscher der Formen und der Begriffe genannt [1378], d. h. als Dasjenige betrachtet habe, was das Wesen der Gestaltung in den Dingen, und der Begriffe im Denken ausmacht, — wodurch Beides: Gestalt und Begriff erst möglich wird und entsteht; ganz in derselben Weise also, wie auch Philolaos die Zahl als das Kriterion und den Kanon der Erkenntniss aufstellt. [1379] Demgemäss wird nun auch berichtet, dass die Schrift eine bis in's Einzelnste gehende Darstellung aller möglichen Zahlen-Verhältnisse gegeben habe, oder, wie sich ein alter Berichterstatter ausdrückt: [1380] „dass man in ihr alle Gattungen von Ein- „heiten und Zahlen bis zur Nagelprobe citirt finde," und ein anderer Berichterstatter sagt, [1381] dass ihr ganzer Inhalt nur hierin bestanden habe. Telauges stellte zu diesem Behufe, wie die aus seiner Schrift citirten Beispiele beweisen, aus dem gesammten Gebiete der zu seiner Zeit in der pythagoreischen Schule gelehrten exakten Wissenschaften: der Arithmetik und der Musik, der Geometrie und der Sphärik, — denn so machte er sie in seiner Schrift, wie wir früher schon sahen, selbst namhaft, [1194] — und insbesondere aus dem von Pythagoras nur berührten Gebiete der Physiologie, d. h. der Naturlehre im Sinne der Alten, mit mühseliger Sorgfalt alle ihm bekannten Zahlen-Verhältnisse nach der Zahlen-Reihenfolge von der Einheit bis zur Zehnheit zusammen, so dass unter jeder Zahl ihre physischen und auch ihre theologischen Beziehungen und Eigenschaften aufgeführt waren; wie dies ein alter Berichterstatter bei Gelegenheit der Siebenzahl ausdrücklich angibt. [1382] „Pythagoras (Te-

„lauges), sagt er, setzt viel Göttliches über die Sieben-„zahl auseinander, indem er nachweist, auf welche Weise „die Natur in 7 Jahren, oder in 7 Monaten, oder in „7 Tagen die meisten physischen Dinge hervorbringt; „denn er geht alle Zahlen von der Einheit bis zur „Zehnheit auf diese Weise zugleich mit theologischen und „physiologischen Erklärungen durch.“ Als Probe einer solchen zugleich physiologischen und theologischen Erklärung wird uns z. B. von der Siebenzahl berichtet [1383]: „Die Pythagoreer (Telauges) hätten sie das Zeitmaass „(καιρός) genannt, weil bei den meisten physischen „Dingen die Zeitperioden ihrer Entstehung oder ihrer „Vollendung in der Siebenzahl einträten, wie z. B. beim „Menschen; denn er werde im 7. Monate geboren, „wechsele die Zähne mit 7 Jahren, werde Jüngling mit „2 mal 7, und mannbar mit 3 mal 7; — oder wie bei „der Sonne, die ja alle Früchte zur Reife bringe, und die „unter den Himmelskörpern, von der Fixsternsphäre an „gerechnet, auch die 7. Stellung einnehme [1246];“ — (das sind also die physiologischen Erklärungen der Siebenzahl, nun kömmt auch noch die theologische [1384]:) „und weil nun die Siebenzahl in der Reihe der ersten „Zehne weder eine andere Zahl hervorbringe, noch auch „von einer andern Zahl hervorgebracht werde, so heisse „sie Athena, weil ja auch diese keine Kinder geboren „habe, noch auf dem Wege der Zeugung entstanden „sey.“ Auf dieselbe Weise hätten sie die „Vierzahl „Gerechtigkeit genannt, weil sie die erste gleichmal „gleiche Zahl sey, (2 mal 2), das Wesen der „Gerechtigkeit aber in der Gleichheit und gleichmässigen „Wiedervergeltung liege. [1385]“ Durch solche und ähnliche Zahlen-Vergleichungen benenne er, wie die Siebenzahl Zeitmaass und Athena, so die Einheit mit künstelnder Etymologie Apollo, Nicht-Menge; [1386] die Zweizahl, Dyas, als die Urmaterie Artemis, die Unversehrbare; die Fünfzahl als die Zahl der Elemente, der Grundkräfte

aller Entstehung und Erzeugung, aus deren Verbindung und Vermählung alle Dinge hervorgehen: Vermählung und Zeugungsgottheit, Aphrodite; die Achtzahl als den ersten Kubus (2 × 2 × 2) Unerschütterliche, und Poseidon (denn Poseidon heisst auch der Unerschütterliche); die Neunzahl Kuretis, die kuretische, nach den 9 Kureten; die Zehnzahl endlich als die Bezeichnung der Weltkugel die Allvollkommene. Auf diese und ähnliche zahlensymbolische Bezeichnungen spielt also Aristoteles in seiner ungenauen Weise an, [1281] wenn er sagt, die Pythagoreer hätten zuerst versucht, einige wenige Begriffe zu definiren, indem sie dieselben mit Zahlen in Verbindung gebracht hätten, wie z. B. was Zeitmaass sey und Gerechtigkeit und Vermählung. Die Leser werden an diesen Proben telaugischer Zahlen-Theologie vollkommen genug haben; wie sie denn auch zur Erhärtung des Obengesagten hinreichen. Eine Masse ganz ähnlicher zahlentheologischer Weisheit bei den späteren Epitomatoren wird also, wenn auch nicht ausdrücklich dem Telauges zugeschrieben, doch wohl auf seine Rechnung kommen.

Dies ist also die erste Weiterbildung der pythagoreischen Zahlenlehre durch Telauges.

Eine noch bedeutendere und wesentlichere Umgestaltung erhielt aber die Zahlenlehre durch ihre Verbindung mit dem zoroastrisch-pythagoreischen Ideenkreise, wie wir sie bei Philolaos antreffen. Denn in den Fragmenten seiner Schrift findet sich der zoroastrische Monotheismus mit den entgegengesetzten dualistischen Principien ganz in ähnlicher Weise wie bei Empedokles, nur ohne die Zuthat jenes ärztlich-physiologischen Elementes, das bei Empedokles eine so bedeutende Rolle spielt. Dagegen tritt die bei Empedokles ganz fehlende mathematische Bildung in Fragmenten über die Zahlen- und Harmonie-Lehre sehr auffallend hervor, und die Zahlenlehre findet sich in ganz ähnlicher Auffassungs-

weise, wie bei Telauges. Da nun Philolaos aus Kroton gebürtig war [1388], und später, vor seiner Uebersiedelung nach Theben auf dem griechischen Festlande, längere Zeit in Heraklea lebte [1389], so erklärt sich, welchen Einflüssen Philolaos seine Lehre verdankte. Seine Erziehung kann er nur in Kroton, seiner Geburts-Stadt erhalten haben; aber offenbar nicht mehr in der engeren pythagoreischen Schule unter Pythagoras selbst, denn er hat nicht den ägyptischen, sondern den zoroastrischen Gottesbegriff; auch nicht in der krotonischen Aerzteschule, denn er verräth ganz und gar keine ärztlich - physiologischen Kenntnisse; also einzig möglicher Weise nur in der von Hippasos [1390] nach Vertreibung der Pythagoreer gegründeten Akusmatiker-Schule. In dieser Schule des Hippasos fand sich, nach den spärlichen über ihn erhaltenen Nachrichten zu urtheilen, die zoroastrische Spekulation der krotonischen Aerzteschule mit der pythagoreischen Elementarbildung, namentlich der mathematischen vereinigt; offenbar aus dem einfachen Grunde, weil dem Hippasos nur diese Theile der beiderseitigen Ideenkreise zugänglich waren. Denn noch als Akusmatiker (Exoteriker) aus der pythagoreischen Schule ausgestossen, [1391] hatte er sich nur deren Elementarbildung aneignen können, welche, wie wir sahen, hauptsächlich in der Mathematik bestand; diese kannte er denn auch wirklich nach dem ganzen in der Schule gelehrten Umfang, denn es wird ihm nicht blos die Kenntniss der Proportionen [882] beigelegt, sondern auch die der Inkommensurabelen, und der Construktion des Dodekaëders in der Kugel. [1392] Der eigentliche spekulative Ideenkreis, der erst nach der Aufnahme in die orphischen Weihen den Esoterikern mitgetheilt wurde, musste ihm dagegen nothwendig unbekannt geblieben seyn; wie er denn auch den geschichtlichen Nachrichten zufolge das grosse orphische Gedicht, die heilige Sage, (den ἱερὸς λόγος), nur von Hörensagen kannte, und von dessen eigentlichem Inhalte Nichts

wusste.[1393] Eben so mussten ihm die ärztlich-physiologischen Kenntnisse der krotonischen Aerzteschule unzugänglich seyn, da sich diese Kenntnisse nur in einer Lehrlingszeit bei der Praxis unter der Anleitung eines älteren Arztes erwerben liessen; der ihren ärztlichen Theorieen zu Grunde liegende spekulative Ideenkreis stand ihm dagegen offen, da dieser in mehreren schon frühzeitig und noch zu Lebzeiten des Pythagoras publicirten Schriften, wie in denen des Alkmäon und Brontinos, niedergelegt war, und keineswegs geheim gehalten wurde. Einzelne der markantesten Lehren des zoroastrischen Ideenkreises werden ihm daher in den überlieferten Nachrichten wirklich beigelegt, wie z. B. die hohe Rolle des Feuers in dem Weltall, oder die Schöpfung der materiellen Welt nach dem Muster und Vorbilde der geistigen; denn Hippasos betrachtete das Feuer nicht blos als eine Gottheit,[1394] sondern auch als das weltbildende Princip,[1395] und offenbar zugleich als Weltseele, da er die Seele mit dem Feuer identificirte;[1396] Vorstellungen, welche sich in weiterer Ausbildung bei Philolaos und Heraklit wieder vorfinden. Ebenso wird nicht blos die Vorstellung von einem Vorbilde der Weltschöpfung, sondern auch noch ganz insbesondere die Auffassung der Zahl als des Vorbildes und Richtmaasses der Schöpfung, welche für die ganze Zahlenlehre der nun folgenden Pythagoreer die Fundamental-Vorstellung bildet, ausdrücklich auf den Hippasos und seine Schule zurückgeführt.[1397]

Dieser Schule des Hippasos verdankt also mit höchster Wahrscheinlichkeit Philolaos seinen spekulativen Ideenkreis und seine mathematischen Kenntnisse; eine speciellere Anregung zu seiner Zahlenlehre wohl auch der Schrift und vielleicht dem Umgange des Telauges, dessen etwas jüngerer Zeitgenosse Philolaos war. Denn die „Zahlentheologie, die heilige Sage“ des Telauges war bei den Lukanern,[1398] d. h. in dem von den Lukanern an der

Stelle des älteren Siris gegründeten Heraklea, wohlbekannt und viel gelesen; offenbar weil Telauges hier in Heraklea gelebt und seine Schrift verfasst hatte; hier in Heraklea bei den Lukanern [1398] lebte aber auch Philolaos längere Zeit. Dieser aus der Lehre des Hippasos und der Zahlentheologie des Telauges entstandene Ideenkreis erhielt sich nun nicht blos in Unteritalien durch fortdauernde Anhänger, unter welche z. B. Archytas, Eurytos und Timäos gehören, sondern wurde auch gerade durch Philolaos zuerst und allgemeiner auf dem griechischen Festlande bekannt, theils weil Philolaos selbst sich später in Theben aufhielt, [1399] theils weil seine Schrift, wenn auch zunächst wohl nur in den engeren Kreisen der Pythagoreer selbst einer grösseren Verbreitung genoss, so dass sie in Plato's Besitz gelangen, [1400] und noch von Speusipp, dessen Schwestersohn und Nachfolger, seiner eigenen Schrift über die Zahlenlehre zu Grunde gelegt werden konnte; denn es wird uns ausdrücklich berichtet, dass Speusipp den Stoff zu seinem Buche nicht blos aus dem Hören pythagoreischer Vorlesungen, sondern namentlich auch aus dem Studium der philolaischen Schrift geschöpft habe. [1401] So dauerte diese von Hippasos gegründete pythagoreische Schule bis auf Aristoteles ununterbrochen fort, theils durch unmittelbare Lehr-Mittheilung, — Plato war ja selbst in Unteritalien gewesen und hatte mit den ihm gleichzeitigen Häuptern der Schule, einem Archytas, Eurytos, Timäos, persönliche Bekanntschaft angeknüpft, und auch Speusippos, der seinen Oheim Plato auf dessen dritter sicilischen Reise begleitete, [1402] hatte offenbar in Sicilien die eben erwähnten pythagoreischen Vorlesungen gehört, — theils durch den Einfluss ihrer, von keiner ängstlichen Geheimhaltung der Oeffentlichkeit entzogenen Schriften. Die von Aristoteles in seiner Metaphysik besprochenen Pythagoreer, — und es ist bekannt, dass er seinen Lehrer Plato selbst ausdrücklich zu denselben rechnete, [1403] — gehören daher zum grössten Theile gerade

dieser hippasischen Schule an. Alle sind Zoroastrianer, — bei Plato wird Zoroaster, der Diener des Oromasdes, ausdrücklich namhaft gemacht,[1404] und die Auferstehungs-Geschichte des Armeniers Er gehört offenbar zu den persischen heiligen Schriften,[1405] — bei Allen kommen daher, — je nach der grösseren oder geringeren Ausführlichkeit der uns überlieferten Nachrichten, oder dem Umfange der uns erhaltenen Werke und Fragmente, — die wesentlichsten zoroastrischen Lehren ausführlicher oder in einzelnen Andeutungen vor. So die zoroastrische Gottheitslehre: die monotheistisch gedachte Urgottheit mit dem Dualismus ihrer untergeordneten, entgegengesetzten Principien und deren verwandten Geister-Reihen (Systöchien, Nebenprincipien), sammt jenem dritten zwischen den beiden entgegengesetzten Principien stehenden Mittelwesen, dem Mittler, Vermittler (*Μεσίτης*, Mithra), welches den unausgesetzt stattfindenden Kampf der beiden entgegengesetzten Principien regelt, und aus demselben die stetige Ordnung und das Gleichmaass des Weltlaufs hervorbringt; die Lehre von den ebenfalls durch die Urgottheit unmittelbar hervorgebrachten Grundstoffen zur Weltbildung, den vier Elementen, unter welchen das Feuer einer so hohen Stellung und Verehrung geniesst; — und endlich die eigenthümliche zoroastrische Schöpfungslehre, nach welcher die Urgottheit zunächst eine Geisterwelt schuf, die platonische Welt der Urbilder (*ἰδέαι*), nach deren Vorbild und Muster dann erst von den untergeordneten Gottheiten die irdische Welt hervorgebracht wurde, diese Lehren, welche sich bei allen Pythagoreern mit geringen Umgestaltungen wieder vorfinden, bilden denn auch in der That die wesentlichsten Umrisse der zoroastrischen Theologie und Kosmogonie; anderer unbedeutenderer Nebenzüge nicht zu gedenken. In dem ganzen Ideenkreise der späteren Pythagoreer findet sich deshalb nur ein einziges rein ägyptisches Element: die Seelenwanderungs-Lehre, weil diese

schon sogleich bei der ersten öffentlichen Lehrthätigkeit des Pythagoras auch in die Kreise der krotonischen Aerzteschule eingedrungen war; sie macht daher einen wesentlichen Bestandtheil von den Vorstellungen über die Fortdauer nach dem Tode noch bei Plato aus, obgleich dieser auch die zoroastrische Eschatologie, namentlich die Auferstehungslehre in einem seiner späteren Dialoge unter einer ihm eigenthümlichen, ziemlich phantastischen Einkleidung vorträgt.[1406]

Diesen allgemeinen Umrissen der zoroastrischen Spekulation gemäss, findet sich nun auch bei Philolaos nicht mehr der ägyptische und altpythagoreische Gottheitsbegriff von einer Viereinigkeit göttlicher Urwesen, sondern der zoroastrische Monotheismus mit seinen untergeordneten Principien. Ein streng monotheistisch gedachtes, einheitliches, von der Welt gesondertes und verschiedenes göttliches Urwesen: das Ur-Eine (ἕν),[1407] war nach ihm von Ewigkeit her vorhanden. Von dieser Urgottheit werden dann zwei untergeordnete, einander entgegengesetzte Principien hervorgebracht,[1407] auf welche Philolaos die ägyptisch-pythagoreischen Namen der Monas und der Dyas überträgt.[1408] Von diesen betrachtet er das erste, die Monas, als ein gutes, mit Intelligenz begabtes,[1408] also ebenfalls geistiges Wesen, als den Weltgeist (νοῦς);[1409] jene Liebe (ἔρως, φιλία), Einsicht und Intelligenz (μῆτις, ἐπίνοια),[1409] die Philolas vorzugsweise in die höheren Himmelsregionen versetzt. Denn auch vom Geiste heisst es, dass er die ganze Weltkugel rings umschliesse und in Bewegung, in Umschwung, setze, und von der Fixsternsphäre aus durch den ganzen Planetenraum hindurch in der Weltkugel vorwalte, und dort die ewige Unveränderlichkeit des Planetenhimmels hervorbringe.[1409] Dies ist also der Aether.[1410] Aber auch die vergänglichen irdischen Dinge gestaltet er ewig wieder auf's Neue, da er das Gestalten-bildende Princip ist (τὸ εἰδοποιοῦν),[1408] das die Entstehung der Formen (γονὴ τῶν μορφῶν) hervorbringt,[1409]

offenbar weil der Aether Alles umgibt und umschliesst. Er erhält daher als Bezeichnung dieser seiner Haupt-Wesenseigenschaft das Prädikat der Gränze (πέρας), des Begränzenden (περαῖνον). [1408] Das zweite dieser entgegengesetzten Principien, die Dyas, [1408] betrachtet er als ein böses, vernunftloses und unintelligentes Wesen, [1411] in welchem er zugleich die Begriffe der Unendlichkeit, des gränzenlosen Raumes und der ihn erfüllenden ungesonderten und ungestalteten Materie zusammenfasst, [1408] und mit dem Namen der unbegränzten Natur (ἄπειρος φύσις) [1411], des Unbegränzten, Unendlichen, (ἄπειρον), [1408] bezeichnet. Diese auffallende Begriffs-Wendung, welche die beiden entgegengesetzten Principien der zoroastrischen Spekulation mit den allgemeinen Begriffen der Form und der Materie vereinigt, und das gute Princip zum formenden, das böse, zum materiellen macht, hängt offenbar noch mit dem altpythagoreischen Ideenkreise zusammen, in welchem Monas und Dyas als die beiden ersten der vier göttlichen Urwesen dieselbe Bedeutung haben, und bleibt von Philolaos an eine Grund-Vorstellung für alle folgenden Pythagoreer. Diese beiden einander entgegengesetzten und einander widerstreitenden Urgründe der Dinge bedürfen nun um ein geordnetes Weltganze zu bilden nothwendig eines sie in Uebereinstimmung bringenden Dritten, einer sie verbindenden Harmonie, [1412] und diese von dem Ur-Einen selbst hervorgehende, das Weltall zu einem einigen, in sich vollendeten Ganzen verbindende Harmonie, die Weltseele, [1413] „der Zusammenhalt und das regelnde Maass „der Natur," ist das die Welt durchdringende und beseelende Feuer, [1414] das höchste der 4 unmittelbar nach den beiden entgegengesetzten Principien von der Urgottheit selbst hervorgebrachten Elemente, „die Wache „des Zeus," „die Mutter der Götter," „die Vesta des Welt-„alls." Dieses die Weltkugel beseelende Feuer nimmt als Centralfeuer (πῦρ ἐν κέντρῳ) die Mitte der Welt-

kugel ein, und umfasst als **umgebendes Feuer** (πῦρ περιέχον) zugleich die beiden entgegengesetzten Seiten ihres Umkreises, so dass die Welt ganz von demselben erfüllt ist.[1414] Die Weltseele, das Feuer, erzeugt nun zwischen beiden einander widerstrebenden Principien jenes einträchtige Zusammenwirken, jene Uebereinstimmung und **Harmonie** ganz nach Analogie des musikalischen Zusammenklanges zweier verschieden-lautender Töne; denn gerade aus dem Widerspruche entstehe, sagt Philolaos, die Uebereinstimmung, und Harmonie ist nach ihm die Vereinigung des Verschiedenartigen, Gemischten, die Uebereinstimmung des zwiespältig Gesinnten.[1415] Die **Harmonie des Weltalles** besteht aber, wie die der Töne, in bestimmten gesetzmässigen Verhältnissen nach **Zahl** und **Maass**, die **Zahl** ist daher nach Philolaos der obherrschende und eingeborene Zusammenhalt der ewigen Dauer der Welt;[1416] denn Philolaos nimmt, auffallend genug, die absolute Ewigkeit: die zeitliche Unentstandenheit und die ewige Dauer, des Weltalles an.[1406]

Diese Gesetzmässigkeit der Zahl in den Dingen beginnt nun auch bei Philolaos wie bei Pythagoras sogleich bei den göttlichen Urwesen, und knüpft unmittelbar an den Urgottheits-Begriff an, und zwar so, dass die zahlensymbolische Ausdrucksweise des Pythagoras unverändert beibehalten wird, und nur ein kleiner Theil dieser Zahlensymbole nach Maassgabe der zoroastrischen Gotteslehre seine Bedeutung ändert. So spricht Philolaos von dem „Einen, der Eins," (τὸ ἕν)[1407], und meint darunter das Ur-Eine, die monotheistisch gedachte Urgottheit; so von der Einheit, der Monas[1408], und versteht darunter das formgebende Princip, das Gestaltende, Begränzende, den Weltgeist (νοῦς). Mit der Zweiheit, der Dyas,[1409] bezeichnet er das Princip des Unendlichen, Unbegränzten, den unendlichen Raum und die gestaltlose Urmaterie; und weil die **Zwei** eine gerade Zahl ist, so heisst das nämliche Princip des Unendlichen auch das **Gerade** (τὸ

ἄρτιον) [1417]. Aus dem Geraden d. h. der Materie, und dem Ungeraden, also offenbar aus dem Eins und der Drei, dem Weltgeiste und der Weltseele, den beiden der Materie Form und Harmonie gebenden Principien lässt Philolaos dann die ganze übrige Masse des Gemischten, d. h. durch Form und innere Harmonie gestalteten Materiellen gebildet und zusammengesetzt seyn, [1417] und nennt es desshalb mit einem aus der Zahlentheorie entlehnten Ausdrucke das Gerad-Ungerade (ὀρτιοπέρισσον), weil die Zehnzahl selbst, das Weltall, in welchem diese Verbindung von Materie, Form und Harmonie zum Vorschein kommt, eine solche gerad-ungerade Zahl ist ($2 \times 5 = 10$), und vorzugsweise das Gerad-Ungerade genannt wird. [1418] Diese von Aristoteles selbst überlieferte [1417] symbolische, kosmologisch-reale Bedeutung der philolaischen Zahlen-Ausdrücke schliesst erst ihren wahren Sinn auf, da natürlich zwischen den bezeichnenden Symbolen, den Zahlen-Ausdrücken selbst, und den symbolisch-bezeichneten Begriffen, wie hier zwischen dem Geraden und der mit einander verbundenen Zweiheit des unendlichen Raumes und der gestaltlosen Urmaterie, auch nicht der geringste innere Begriffs-Zusammenhang stattfindet. Die Bemühungen der Späteren, — dergleichen uns z. B. in den „theologischen Sätzen aus der Zahlenlehre“ [1419] erhalten sind, — um in die Zahlenbegriffe der Zwei und des Geraden auch den des Unendlichen und Unbegränzten hineinzubringen, führen daher nothwendig zu baarem Unsinn. Die Dreiheit, oder, weil Drei eine ungerade Zahl ist, das Ungerade, [1417] bezeichnet dann das die Welt durchdringende und beseelende Feuer, offenbar weil sich Philolaos dasselbe seiner örtlichen Vertheilung in der Weltkugel wegen als ein Dreifaches eine Dreiheit dachte. Die weiteren Zahlen bis zur Zehnheit fanden wir, bis auf ein paar fehlende Mittelglieder, in einer schon früher citirten Nachricht [1371] dem Philolaos eben-

falls ausdrücklich beigelegt, und von der Zehnzahl selbst heisst es in einem Fragmente: [1420] „gross und ganz „vollkommen und Alles wirkend, sowohl des göttlichen „und himmlischen (die Himmelskörper betreffenden), als „auch des menschlichen Lebens Urgrund und gemein„schaftliche Lenkerin ..... ist die Macht der Zehnzahl." Es ist klar, dass hier wie bei Pythagoras unter der Zehnzahl die Weltkugel verstanden ist, welche auch von Philolaos als zehntheilig betrachtet wird, da er, wie wir früher schon sahen, die pythagoreische Scheidung der Gegenerde von der Erde ebenfalls annimmt. Die Mittelglieder von der Dreiheit bis zur Zehnheit mussten also, wie sich dies denn auch früher schon herausgestellt hat, demselben Ideenkreise angehören, wie die Zahlensymbole des Pythagoras: dem theologisch-kosmogonischen, natürlich unter Berücksichtigung der von der zoroastrischen Glaubenslehre hervorgebrachten Veränderungen; und die wenigen fehlenden Zahlen sind demnach leicht zu ergänzen. Als Vierzahl boten sich demnach, statt des altpythagoreisch-ägyptischen vierten Urwesens, bei Zoroaster die 4 Elemente dar, welche, nach den entgegengesetzten Principien, als der Stoff, die Materie der zu bildenden Welt unmittelbar aus der Urgottheit selbst hervorgegangen waren; ein Begriff, den die krotonische Aerzteschule sich schon angeeignet hatte, [1421] wie aus der Schrift des Empedokles erhellt, [1422] und der auch von Philolaos angenommen war, da er, wie wir sogleich sehen werden, seinem mystisch-symbolischen Götter-Viereck der Elemente [1425] zu Grunde liegt. Unter der Fünfzahl musste er dann die sämmtlichen 5 Urbestandtheile der kosmischen Dinge, der geistigen sowohl wie der materiellen, also den Aether, den Geist, sowohl als die 4 Elemente, zusammenfassen, und da er dieselben in einem erhaltenen Fragmente [1423] selber mit den 5 regelmässigen mathematischen Körpern neben einander stellt, so wird er wohl die schon dem Pythagoras beigelegte und von den späteren

Pythagoreern beibehaltene Ansicht von diesen 5 regelmässigen Körpern als den Atomenformen der 5 Urbestandtheile ebenfalls gehabt haben. Wenn uns also überliefert wird,[1424] Philolaos habe der Fünfheit Oberfläche und Qualität beigelegt, so bezieht sich dies offenbar auf die fünf Urbestandtheile, weil durch sie erst die Einzeldinge und Einzelwesen entstehen, welche sich durch verschiedene Gestalt und Qualität von einander unterscheiden. Der Sechsheit ferner schreibt er Beseelung zu, weil, wie wir sahen, eine Sechszahl von beseelten Wesen im Weltalle angenommen wurde; der Siebenzahl Licht und geistige Intelligenz und ewige Unversehrtheit, weil den 7 Planeten alle diese Eigenschaften zukommen; wenn sich dann endlich in der Achtheit die Liebe (ἔρως) und die Freundschaft (φιλία) und die Einsicht (μῆτις) und die Vorsehung (ἐπίνοια) zeigen soll, so erklärt sich dies auch bei Philolaos aus der Beschaffenheit, welche man dem höheren ätherischen Theile der Weltkugel, dem Weltraum der 8 Firmamente zuschrieb, dessen Vollkommenheit von dem dort stattfindenden Vorherrschen des guten Principes: des Weltgeistes, hergeleitet wurde; denn im zoroastrisch-pythagoreischen Ideenkreise erhält das gute Princip, die Monas, ganz dieselben Prädikate: der Liebe, der Freundschaft, der Einsicht, der Vorsehung, welche im altpythagoreisch-ägyptischen Ideenkreise dem Schöpfergeiste, dem Aether, beigelegt wurden. Die nicht erwähnte Neunheit konnte also auch bei Philolaos nur die 9 grossen Welträume insgesammt bezeichnen, und mit der Zehnheit, dem Symbole der ganzen Weltkugel, musste dann diese Zahlensymbolik auch hier schliessen.

Diese Ableitung der Zahlen aus der zoroastrischen Gotteslehre steigt nun nicht bis zur Urgottheit hinauf, sondern nur bis zu den beiden entgegengesetzten der Urgottheit untergeordneten Principien, indem sie mit der

Monas, dem Principe des Guten beginnt. Philolaos stellt daher die weltbildenden Urgründe der zoroastrischen Spekulation: die Urgottheit mit den von ihr geschaffenen entgegengesetzten Principien des Guten und des Bösen, und die ebenfalls unmittelbar von der Urgottheit hervorgebrachten 4 Elemente unter der symbolischen Form der beiden ersten mathematischen Figuren: des Dreiecks und des Vierecks zusammen. Die Urgottheit mit den beiden entgegengesetzten Principien verbindet er zu einem Dreiecke, in dessen Spitze er den Kronos, die Urzeit (χρόνος, die Zaruana akarana) d. h. die Urgottheit stellt, und dessen beide Winkel an der Basis Dionysos d. h. Ormuzd und Hades oder Ares d. h. Ahriman einnehmen.[1425] Das Viereck bildet er dann so, dass er in jeden seiner 4 Winkel eins der 4 Elemente setzt: in den einen Hestia als die Repräsentantin des Feuers, in den andern Hera als die der Luft, in den dritten Rhea oder Aphrodite als die des Wassers, und endlich in den vierten Demeter als die Repräsentantin der Erde.[1425] Diese Drei- und Vierfaltigkeit der göttlichen Principien, der Inbegriff aller erzeugenden und schaffenden Kräfte, schliesse nun die ganze Weltschöpfung, die Ausbildung alles Entstandenen in sich ein; und das Dreieck insbesondere sei der absolute Ursprung aller Entstehung und aller Gestaltung des Entstandenen.[1425]

Die Art und Weise, wie sich Philolaos weiter aus diesen göttlichen Urgründen auch die Gestaltung der endlichen Einzeldinge unter dem Einflusse der Zahl hervorgegangen dachte, lässt sich nun zwar aus seinen Fragmenten nicht vollständig nachweisen, ergänzt sich aber mit völliger Sicherheit aus den Angaben der Alten über die hierauf bezügliche Lehre der Pythagoreer im Allgemeinen. Es wird nämlich berichtet, dass, um die Gestaltung der endlichen materiellen Dinge im Einzelnen nachzuweisen, die Pythagoreer der Einheit den Punkt gleichgestellt hätten, der Zweizahl die Linie, weil sie

zwischen zwei Punkten stattfinde, der Dreizahl die Fläche, weil das Dreieck die erste begränzte Fläche sey, der Vierzahl den Körper, weil der einfachste Körper, das Tetraëder, aus 4 Flächen, vier Dreiecken, gebildet werde. Aus Punkten, Linien, Flächen und Körpern bestünden aber alle Einzeldinge. Schon Plato spielte auf diese Parallelisirung der ersten geometrischen Grundbegriffe mit den Zahlen als auf etwas Bekanntes an; sie ist also offenbar vorplatonisch. Nun findet sich aber in der oben schon angeführten Nachricht, welche die Haupt-Umrisse der philolaischen Zahlen-Symbolik enthält, auch die Angabe [1428], Philolaos lege „die mathematische Grösse mit dreifachem Abstand," d. h. mit dreifachen Raum-Dimensionen, also den Körper, „der Vierheit" bei, d. h. auch er betrachte in Uebereinstimmung mit den übrigen Pythagoreern den Körper als den Repräsentanten der Vierzahl, weil der erste und einfachste Körper, das Tetraëder von 4 Flächen gebildet wird. Dies setzt aber die ganze oben dargestellte Parallelisirung der geometrischen Grundbegriffe mit den Zahlen, wie man sieht, nothwendig voraus. Diese räumliche Auffassungsweise der Zahlen ist also auch jedenfalls eben so alt, oder noch älter als Philolaos. Nach den Angaben der Alten war aber die Lehre von den Maassen, Gewichten und Zahlen nach der Geometrie, Musik und Arithmetik in der Schrift des Philoloas bis zum Einzelsten dargestellt; [1429] andere ganz ähnliche noch künstlichere Gleichstellungen werden ihm ausdrücklich zugeschrieben, [1430] wie z. B. die der harmonischen Proportion mit dem Kubus, weil der Würfel 12 Kanten, 8 Winkel und 6 Flächen habe (12. 8. 6,) die Bezeichnungsart der Alten für die harmonische Proportion: (12 — 8 : 8 — 6 = 12 : 6); es leidet also wohl kaum einen Zweifel, dass die Nachweisung, wie die Gestaltung der materiellen Dinge den Zahlen analog und von der Gesetzmässigkeit der Zahl bedingt sey, dem Philoloas ebenfalls

schon bekannt war. Diese Nachweisung bildet jedenfalls ein ganz wesentliches Mittelglied für die Erhärtung seiner Grund-Ansicht: dass das Begränzende, das geistige gute Princip, vermittelst der Zahl den Dingen Gestaltung gebe.

So knüpfte also Philolaos die Gesetzmässigkeit in der Bildung des Weltalles durch die Zahl unmittelbar an die letzten und höchsten Urgründe an, und führt sie bis zur Gestaltung der materiellen Einzeldinge durch. Das begränzende gute geistige Princip (der νοῦς) ertheilt demnach der unbegränzten, vernunftlosen Natur, der Materie, vermittelst der Zahl ihre Form und Gestaltung, und man sieht nun ein, wie Philolaos in seiner Weise „die Zahl „als den beherrschenden und eingeborenen Zusammenhalt „für die ewige Dauer der Dinge" betrachten konnte.

Dies ist demnach die objektive Begründung der Zahlenlehre; die subjektive, in der Natur des Denkens gelegene Begründung wird nun in wahrhaft überraschender Weise unmittelbar an diese objektive angeknüpft.

Die durch die Zahl hervorgebrachte Gesetzmässigkeit in der Natur ist es nämlich gerade, welche die Erkenntniss möglich macht: „ohne sie könnten wir Nichts denken „und Nichts einsehen, denn ohne sie wäre Alles unbe„gränzt und undeutlich und unwahrnehmbar.[1431] Die „Natur der Zahl ist daher nach Philolaos[1432] wahrhaft „gesetzgeberisch und anleitend und lehrend für jeden noch „Nichtwissenden über jedes ihm noch Unbekannte; und „ohne die Zahl und ihre Wesenheit würde Niemanden „Etwas klar in den Dingen, sowohl in ihnen an sich, als „auch in ihrem Verhältnisse zu anderen. Nun aber, mit „der Seele zusammenstimmend, macht die Zahl der Wahr„nehmung Alles erkennbar und einander befreundet (ver„wandt, analog, ποτάγορα) nach Art eines Richtmaasses „(γνώμων), indem sie den Grund der Dinge, sowohl der „unbegränzten als der begränzten, von ihnen abgesondert „gleichsam verkörpert und scheidet. Und so sieht man „denn die Macht der Zahl herrschen nicht blos in der

„Geister- und Götterwelt," — nicht blos in den ersten Principien und den einzelnen Theilen der Weltkugel, denn in der Natur dieser göttlichen Wesen hat sie ja ihren Ursprung, und diese selbst sind die Urbilder und Vorbilder (παραδείγματα) der in der irdischen Welt vorhandenen Zahlen, — „sondern sie herrscht auch in dem „menschlichen Handeln und Denken ohne Aus-„nahme, und eben so in den technischen Gewerben, wie „in der Musik." Denn alle irdischen und menschlichen Dinge erhalten ja ihre Form und Gesetzmässigkeit nur durch Nachahmung, Nachbildung (μίμησις) der geistigen und göttlichen Zahlen. „Einen Trug nehmen daher die „Natur der Zahl und die Harmonie gar nicht in sich auf, „denn das ist ihnen nicht eigen. Nur der unbegränzten „und unintelligenten und vernunftlosen Natur kommt Trug „und Tücke (φθόνος) zu, nie aber auch nur ein Anhauch „davon der Zahl. Denn der Trug ist ihrer Natur entge-„gengesetzt und feindlich, die Wahrheit aber ist ihr „eigenthümlich und gleichsam mit ihr verwachsen." Auf diese durch die Zahl erst möglich gemachte Erkenntniss bezieht es sich also, wenn ein alter Berichterstatter angibt,[1433] dass die Pythagoreer nicht blos die vernünftige Einsicht im Allgemeinen als das Richtmaass (κριτήριον) der Wahrheit betrachteten, sondern insbesondere die aus der mathematischen Erkenntniss hervorgehende, wie Philolaos sage; denn da sie wesentlich in einer wissenschaftlichen Anschauung (θεωρία) der Natur des Weltalles bestehe (in einer wissenschaftlichen Spekulation über die Natur des Weltalles, würden wir sagen), so habe sie nothwendig mit dieser (der Natur) eine Verwandtschaft, da nur das Aehnliche von dem Aehnlichen, das Verwandte von dem Verwandten (die Zahl von der Zahl) aufgefasst werden könne.

Diese Wendung der Zahlenlehre ist im höchsten Grade überraschend, obgleich sie nur die weitere Ausführung eines schon von Telauges angeregten Gedankens

ist, und schmeckt trotz ihrer alterthümlichen noch unentwickelten Ausdrucksweise keineswegs nach einem Kindesalter der Wissenschaft; denn *sie ist der erste Versuch einer Erkenntniss-Theorie.* So unbehülflich die Form, so ungenügend die Ausführung des Gedankens seyn mag, so ist es doch der erste Ausdruck der Einsicht, dass nur die Gesetzmässigkeit in den Erscheinungen der Natur und die ihr entsprechende Gesetzmässigkeit in den Verrichtungen unseres eigenen Denkens eine wissenschaftliche Erkenntniss möglich machen. Der bei Telauges nur dunkel und knapp uns erhaltene Gedanke über die Natur der Zahl findet sich also hier bei Philolaos in gereifterer Entwicklung und Klarheit wieder vor, und bildet von da an für die späteren Pythagoreer: einen Archytas, Plato, Speusippos, die Grundlage ihrer Erkenntniss-Theorien, in welchen die Zahlenlehre immer mehr einen logisch-metaphysischen Charakter annimmt, bis sie endlich von Aristoteles, dem glücklichen Beerber seiner Vorgänger, ganz beseitigt, und durch eine förmliche streng wissenschaftliche Logik und Erkenntniss-Theorie, seine Metaphysik, ersetzt wird. So wurde also Philolaos durch diese Wendung seiner Zahlenlehre der erste Begründer einer der allerwichtigsten philosophischen Disciplinen.

Dem geschichtlichen Entwicklungsgange gemäss finden wir nun die von Philolaos angeregte erkenntniss-theoretische Richtung bei *Archytas* weiter fortgeführt und zu einem schon ganz bedeutenden Kreise rein formaler, logisch-metaphysischer Untersuchungen ausgedehnt, wie z. B. über Ursprung und Prüfungsmittel der Erkenntniss,[1434] über die vier Gattungen der Erkenntniss: Sinnenwahrnehmung (*αἴσθησις*), wahrscheinliches Dafürhalten (*δόξα*), eigentliches Wissen (*ἐπιστήμη*) und reines Denken, Spekulation (*νόησις*); über die diesen Arten des Wissens entsprechenden, theils wahrnehmbaren, theils nur denkbaren Theile des Weltalls als Gegenstände der Erkenntniss.[1435] Archytas ist der Erste, der die allgemeinen Begriffe, z. B. die

von Raum [1436] und Zeit [1437] genauer untersucht; er beweist schon die Unendlichkeit des Raumes durch die logische Undenkbarkeit des Gegentheiles; [1436] er stellt schon den Unterschied zwischen **geistiger** und **physischer** Zeit auf, [1437] d. h. den Unterschied der blos auf den Funktionen unseres Vorstellungs-Vermögens, unserer Erinnerung und Einbildungskraft, begründeten Begriffe von Vergangenheit und Zukunft, von dem aus Wahrnehmungen der realen Welt hervorgehenden Begriffe der Gegenwart; er gibt zuerst Begriffs-Definitionen, [1438] denn die zahlensymbolischen Bezeichnungen der Früheren, welche Aristoteles als die ersten Versuche von Definitionen betrachtet, verdienen diesen Namen noch gar nicht; ja, er erhebt die noch so ungefügen Versuche der Früheren, unter der zoroastrischen Form der entgegengesetzten Urgründe und ihrer beiderseitigen untergeordneten Nebenprincipien (Systöchien) zu Untersuchungen über die entgegengetzten Begriffe überhaupt, [1439] und stellt zuerst die später von Aristoteles adoptirten 10 Begriffs-Kategorien auf. [1440]

Die von Philolaos angebahnte erkenntniss-theoretische Richtung der Zahlenlehre traf also bei Archytas auf einen vorzugsweise zum formalen, logisch-metaphysischen Denken hinneigenden Geist, welcher Mathematik, mathematische Musik, Logik und Erkenntniss-Theorie im Allgemeinen, Moral und Staatslehre (Politik), nicht aber die eigentliche Naturlehre: Physik und Physiologie, zu Lieblings-Gegenständen seines Denkens machte; ja, nach seiner eigenen Erklärung, das spekulative Denken über die Natur des Weltalls für den eigentlichen Zweck des menschlichen Daseyns hielt. [1441] So wurden die von Philolaos gelegten Anfänge, wohl nicht ohne die Mithülfe anderer, nachfolgender Denker, deren Werke für uns verloren sind, wie z. B. das des Proros über die Siebenzahl [1442] — von Archytas zu einer Entwicklung geführt, welche zwar noch vielfach das unsichere Tasten eines in neue Gebiete selbstständig vordringenden Geistes verräth, welche aber allein

den hohen Stand der logisch-metaphysischen Begriffsbildung bei Plato und Aristoteles erklärt, und somit ein ganz nothwendiges geschichtliches Mittelglied zwischen ihnen und den Früheren bildet. Ohne Archytas wäre die Denkausbildung des Plato und Aristoteles ganz unbegreiflich, da auch die schöpferischsten Geister nur das ihrer Zeit schon vorliegende Denkmaterial verarbeiten und ausbilden können, aus den Schriften ihrer Vorgänger also nothwendig die Anregung zu ihrem eigenen Denken schöpfen müssen. Plato spielt auf den Gedankenkreis des Archytas mehrfach an, wie z. B. auf dessen Beweis für die Unendlichkeit des Raumes;[1443] und dass selbst Aristoteles die Schriften des Archytas wohl studirt hatte, zeigt z. B. eine Stelle in seinen Problemen,[1444] wo er die Ansicht des Archytas über die kreisförmige Natur der physischen Bewegung, also z. B. bei den Himmelskörpern, anführt. Es beweist also die ganze Kurzsichtigkeit der Neueren, wenn sie, um mit Böckh zu reden,[1445] „denselben Leichtsinn, mit welchem „sie über die ganze Masse der jüngeren pythagorisirenden „Schriften den Stab gebrochen", auch in der Verwerfung und Aechtung der archyteischen Fragmente an den Tag legen, weil sie sich dadurch die Einsicht in den historischen Entwicklungsgang eines höchst wichtigen Theiles der alten Philosophie völlig unmöglich machen; ganz abgesehen von der unbegreiflichen Anmasslichkeit über die Aechtheit oder Unächtheit pythagoreischer Schriften absprechen zu wollen, wenn man über den eigentlichen Inhalt der pythagoreischen Lehre selbst, welche doch den Ausgangspunkt für jede Prüfung abgeben muss, die ungereimtesten und chaotischsten Begriffe hat, und eigentlich so gut wie gar Nichts weiss.

Diese erkenntniss - theoretischen Forschungen des Archytas stehen nun den erhaltenen und so thörichter Weise für unächt erklärten Fragmenten zu Folge ganz und durchaus auf dem Boden der philolaischen Zahlenlehre, wie es der geschichtlichen Entwicklung gemäss

gar nicht anders seyn konnte. In seiner Schrift über die Principien [1446] geht Archytas, ganz wie Philolaos, aus von der Urgottheit, dem Ur-Einen (ἕν), und den beiden entgegengesetzten Principien, der Monas und der Dyas, und nimmt also wie Philolaos die zoroastrische Lehre von einer monotheistisch gedachten Urgottheit und dem Dualismus der untergeordneten Principien an. Wie Philolaos stellt er die Urgottheit als die Ursache aller Bewegung und als den Urheber der Schöpfung an die Spitze; wie Philolaos erklärt er das gutthätige und vernünftige unter den beiden Principien für den Geist, der alles Geordnete und Begränzte hervorbringe, und dadurch Urheber der Form und Gestalt in den Dingen sey; wie Philolaos erklärt er dagegen das entgegengesetzte übelthätige und vernunftlose Princip für das Gestaltlose, Ungeordnete und Unbegränzte, für die Materie, welche das Substrat (ὑποκείμενον) in den Dingen bilde, und durch den Geist erst die Form empfange. Ganz wie Philolaos endlich weist er die Nothwendigkeit nach, diese sich widerstreitenden und einander bekämpfenden Principien durch eine Harmonie mit einander zu vereinigen, und diese wird von der Urgottheit hervorgebracht durch die Zahl, ihre Verhältnisse und ihre geometrische Gestaltung; also auch bei Archytas ganz dieselbe Herleitung und Begründung der Zahlenlehre wie bei Philolaos. Auch bei Archytas sind die Urgottheit und die höchsten Principien selber die ersten Zahlen: das Eins die Urgottheit, und die Monas, das erste gutthätige Princip, der mit der Urgottheit verwandte Weltgeist. [1447] Der symbolische Charakter dieser Zahlen-Ausdrücke steht also auch bei Archytas ausser allem Zweifel. Eine archyteische Schrift über die Zehnzahl (περὶ δεκάδος) [1448] zeigt schon durch ihren Titel, dass auch Archytas gleich Philolaos und den übrigen Pythagoreern diese Zahlensymbolik bis zur Zehnzahl fortführte, und dass er dies in ähnlicher Weise wie Philolaos that,

lässt der alte Berichterstatter schliessen, der diese archyteische Schrift mit der philolaischen nebeneinanderstellt;[1448] also hatte die Zahlenlehre auch denselben Umfang und denselben Inhalt, wie bei Philolaos; d. h. sie begann mit dem Ur-Einen (dem ἕν) der Urgottheit sammt den von ihr hervorgebrachten höchsten Principien, der Monas, als dem Geiste, — der Dyas als der Materie, und der beide zusammenhaltenden Trias: der Harmonie; und hörte mit der Zehnheit (der δεκάς) also mit der vollständigen Weltkugel auf; es versteht sich hiernach von selbst, dass auch die zwischenliegenden Zahlen dieselben waren, wie in dem früheren Ideenkreise, d. h. die höheren kosmischen göttlichen Wesen. Diese Urzahlen, die Reihe der göttlichen Wesen von der Urgottheit bis zur vollständigen Weltkugel, muss aber Archytas auch als die Urbilder und Muster der irdischen Dinge, der irdischen Zahlen betrachtet haben, denn in einem erhaltenen Fragmente[1449,b.] erklärt er die Erkenntniss ausdrücklich für eine Anschauung des Ur-Ersten (πρᾶτον) und des Vorbildes (παράδειγμα), während die sinnliche Wahrnehmung nur das Abbild (εἰκόνα) und das Sekundäre, Abgeleitete (τὸ δεύτερον) betreffe. So knapp und kärglich diese uns erhaltenen Angaben auch sind, so reichen sie doch hin, um die Identität der archyteischen Zahlensymbolik mit der philolaischen vollkommen nachzuweisen. Ja Archytas scheint die nämliche zahlensymbolische Bezeichnung auch auf seine erkenntniss-theoretischen Untersuchungen angewandt zu haben, denn auf eine ältere pythagoreische Ueberlieferung muss ja doch wohl die Angabe des Aristoteles zurückgeführt werden:[1450] Plato hätte die Erkenntniss durch das reine Denken (νοῦς) als ein Eins (eine Einheit, ein Einfaches) und die wissenschaftliche Erkenntniss (ἐπιστήμη) als eine Zwei (eine Zweiheit, ein Zweifaches) betrachtet, dem blossen auf den Schein begründeten Dafürhalten (δόξα) aber die Zahl der Oberfläche, die Dreiheit, beigelegt, offenbar als

einem Dreifachen, und der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις) endlich die Zahl des Körpers, die Vierheit, offenbar als einem Vierfachen. Wenigstens lässt sich aus dem oben berührten Fragmente des Archytas [1449] die Erklärung zu dieser sibyllinisch dunkelen Nachricht errathen, indem darin die Erkenntniss durch das reine Denken für theillos und untheilbar erklärt wird, wie die Einheit (Monas) und der Punkt, [1449, c.] weil das reine Denken die Urbilder und Principien, also die reine Wesenheit der Dinge anschaue: [1449, b.] das blos Denkbare (τὰ νοατά); das Wissen und das Wissbare (ἐπιστατά) [1449, d.] aber betreffe das mit den Urbildern Verbundene, zu ihnen Hinzukommende, neben dem Wesen also auch den Stoff, demnach ein Zwiefaches. Das wahrscheinliche Dafürhalten dagegen und das Scheinbare überhaupt (τὰ δοξαστά) [1449, d.] beziehe sich auf den blossen Sinnenschein, also nicht auf die Materie selbst, sondern nur auf ihre Gestalt, Bewegung und Veränderung, also auf ein Dreifaches. Die Wahrnehmung endlich beziehe sich auf das Sinnliche (αἰσθητά), also auf die Materie und ihre Gestalt, zugleich aber auch auf ihre Bewegung und ihre Veränderung, ihre wechselnden Zustände, [1449, a.] demnach auf ein Vierfaches.

Mit dieser Zahlensymbolik waren nun nach Angabe der Alten bei Archytas wie bei Philolaos ausführlichere Darstellungen der eigentlichen mathematischen Zahlenlehre und Harmonik verbunden. Welchen hohen Werth Archytas gleich allen übrigen Pythagoreern diesen Disciplinen beilegte, beweist sein Ausspruch: [1451] die von den Früheren überlieferten mathematischen Wissenschaften, — sie wurden ja schon in der altpythagoreischen Schule gepflegt, — die Arithmetik, Geometrie, Sphärik (Astronomie), und nicht minder auch die Musik, enthielten sichere Erkenntniss, und seyen einander verschwistert, — ein Ausspruch, den Plato wörtlich anführt, — denn sie beschäftigten sich mit

den zwei höchsten Gestaltungen der Wesenheit, womit offenbar Form und Zahl gemeint sind, jene als ein unmittelbares Erzeugniss des ersten Principes, des Weltgeistes, diese als ein Erzeugniss der Harmonie. Weiteres Detail bieten die erhaltenen Fragmente nicht dar.

Wenn nun auch im höchsten Grade zu bedauern ist, dass uns von der nicht unbedeutenden Zahl archyteischer Schriften nur so wenige Bruchstücke erhalten sind, und uns namentlich ausführlichere Angaben über die Einzelheiten der Zahlenlehre fehlen, so sind diese Bruchstücke doch wenigstens hinreichend, um uns über die geschichtliche Fortbildung und Entwickelung der von Philolaos aus der Zahlenlehre geschaffenen Erkenntniss-Theorie wesentliche Aufschlüsse zu gewähren.

„An diese Philosophen der pythagoreischen Schule „schloss sich nun auch Plato an, der ihnen im Meisten „geradezu folgte, jedoch neben der Lehre der Italiker auch „Eigenes hatte, das er den Anregungen der Heraklitischen „und Sokratischen Schule verdankte, in denen er seine „Jugendbildung erhielt." So lautet das Urtheil des Aristoteles über die platonische Philosophie im Eingange des sechsten Kapitels seiner Metaphysik,[1452] worin er über die platonische Zahlenlehre berichtet. Dieses Urtheil ist vollkommen wahrheitsgetreu, denn Plato ist allerdings in allen wesentlichen Theilen seiner Lehre zoroastrischer Pythagoreer, und der ganze zoroastrisch-pythagoreische Ideenkreis findet sich bei ihm wieder vor. Er hat die monotheistische Lehre von der Urgottheit als dem Ur-Einen; von den beiden entgegengesetzten Principien: dem Begränzenden, der Form, und dem Unbegränzten, der Materie; von dem sie verbindenden dritten Principe der Harmonie, welches im Vereine mit dem Begränzenden und dem Unbegränzten aus einer Vierzahl von Elementen das Weltall zu einem beseelten und göttlichen Ganzen macht, dessen einzelne Theile selber wieder lauter beseelte, intelligente göttliche Wesen sind; von der Schöpfung der

irdischen und Menschenwelt durch die untergeordneten Principien und Götterwesen, wobei jene höhere Götter- und Geisterwelt die Urbilder (ἰδέαι, εἴδη) und Muster, Vorbilder (παραδείγματα) für die irdischen Dinge darbietet, welche nur deren Abbilder (εἰκόνες), Nachahmungen (ὁμοιώματα) und Abdrücke (ἐκμαγεῖα) sind; von der nach der Zahl geordneten Natur dieser geistigen und göttlichen Urwesen, der Ur- und Vorbilder, nach deren Beispiel denn auch die irdischen Dinge alle nach Zahl, Maass und Gestalt gebildet sind, weil die Zahlen auch den räumlichen Formen zu Grunde liegen; von der Ewigkeit dieses Weltganzen trotz seiner Erschaffenheit; von der Dreitheilung des Menschen in Leib, sterbliche Seele und Geist; von des Geistes himmlischer Präexistenz, seiner Unsterblichkeit und Fortdauer nach dem Tode und seiner endlichen seligen Rückkehr in den Himmel nach vollendeter Seelenwanderung; von der Viertheilung der menschlichen Erkenntniss in Sinnen-Wahrnehmung, wahrscheinliches Dafürhalten, wirkliche Wissenschaft und reines Denken; von der auf die Zahlenlehre gegründeten Methode des reinen Denkens, der Spekulation, und von der hohen Stellung, welche desshalb der Mathematik und den vier mathematischen Disciplinen: der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik, in der Erkenntniss zukommt. Dieser ganze spekulative Ideenkreis mit seinen Urzahlen und Urbildern, sowie die mit ihm verbundene, auf die Zahlenlehre gegründete spekulative Methode, gerade die hervorspringendsten und wesentlichsten Grundzüge des platonischen Systemes, sind beide gleichmässig von pythagoreischer Herkunft und wurzeln in letzter Abstammung auf dem Boden der zoroastrischen Glaubenslehre; und nur die einzige Seelenwanderungs-Lehre ist, wie schon bemerkt wurde, ein rein ägyptisches Element.

Von dieser fremden Abstammung macht nun auch Plato selbst so wenig ein Hehl, dass er in seinem Dialoge

Philebos nicht blos die Haupt- und Grund-Lehren seines ganzen Systemes: die Lehre von der einheitlichen Urgottheit, dem Ur-Einen, und den aus dem Ur-Einen hervorgegangenen, nach der Zahl geordneten Urbildern: den entgegengesetzten Principien, der Einheit und Zweiheit und der sie in Harmonie verbindenden Dreiheit, der Weltseele, sondern auch was noch weit auffallender ist, seine auf die Zahlenlehre gegründete, die Vielheit aller gleichartigen Erscheinungen auf eine Einheit, ein einziges Ur- und Vorbild (ἰδέα), zurückführende spekulative Denkmethode, — ausdrücklich der Ueberlieferung von den „Aelteren und Besseren", ja geradezu einer höheren göttlichen Offenbarung zuschreibt.[1458] „Als eine Gabe der Götter an die Menschen, „wie es mir wenigstens scheint, kam uns einst durch irgend „einen Prometheus zugleich mit dem hellsten Lichte von den „Göttern herab, — und die Alten und Besseren, den Göttern „näher Stehenden als wir, haben uns diese göttliche „Offenbarung (φήμη, Götterspruch, Orakel) dann überlie„fert: dass, da aus einer Einheit das Viele herrührt, das „allezeit als existirend genannt wird und Begränzendes „(Geist) und Unbegränztes (Materie) in sich verbunden „enthält, wir allezeit auch Ein Urbild (ἰδέαν) für Jedes „annehmen und aufsuchen müssen, und dann prüfen ob „dies Urbild eine Eins (eine Einheit), oder eine Zwei „(eine Zweizahl), oder eine Drei (eine Dreiheit), oder „irgend eine andere Zahl sey, bis wir von dem ur„gründischen Einen, dem Vorbilde, nicht blos wissen, dass „es als ein Eines zugleich Vieles und Unendliches (die unter „ihm zusammen zufassenden Einzeldinge) in sich schliesst, „sondern auch ein Wievielfaches es sey: bis wir „seine Zahl kennen. Dies ist, wie gesagt, die „Art und Weise, nach welcher die Götter uns „überliefert haben zu untersuchen und zu lernen „und zu lehren." Und nun folgt unmittelbar als Beweis dieser enthusiastischen und wie man sieht, sehr ernst

gemeinten Lobpreisung der Zahlenlehre als eines Denk-Werkzeuges für die Spekulation, deren Anwendung, in der Entwicklung der höchsten pythagoreischen Zahlenbegriffe, der Begriffe von der Einheit und Zweiheit,[1453] den beiden entgegengesetzten Principien, dem sie in Harmonie vereinigenden Dritten,[1454] der Dreiheit,[1455] und schliesslich noch der Begriff der Urgottheit, des Ur-Einen,[1456] als der letzten hervorbringenden Ursache dieser Urwesen-Dreizahl: der Alles beherrschenden höchsten Vernunft. Plato's eigene Angaben bestätigen also die von Aristoteles berichtete Herkunft seiner Lehre von den Pythagoreern aufs Vollkommenste, und es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass die „Aelteren und Besseren, den Götter näher Ste-„henden“, durch welche Plato die Kunde von jener höheren göttlichen Offenbarung empfing, Niemand Anderes sind als eben die früheren Pythagoreer und insbesondere Philolaos, dessen Schrift Plato besass und dessen Lehre von den Urwesen er in fast wörtlicher Uebereinstimmung vorträgt; und eben so dass jene von den Pythagoreern überlieferte Offenbarung keine andere ist, als die zoroastrische. Denn Plato kannte „Zoroaster den Diener des Oro-„mazes“, wie er ihn selber nennt,[1457] und dessen religiöse Lehre, die persische Priesterweisheit (μαγεία) sehr wohl.

Auf diesem allgemeinen Hintergrunde der pythagoreischen Lehre entwickeln sich nun auch die Einzelheiten von Plato's Zahlenlehre. Sie knüpft, wie bei seinen Vorgängern, unmittelbar an die Begriffe von der Urgottheit und den von der Urgottheit hervorgebrachten höchsten Principien an, und steigt, gleichfalls ganz wie bei seinen Vorgängern, in ein oft höchst minutiöses, ja seine Vorgänger an Spielerei noch überbietendes Detail von arithmetischen, geometrischen und harmonischen Zahlen-Verhältnissen herunter, in welchen man den sonst so glänzenden und so hohe Flüge nehmenden Denker kaum mehr erkennt.

Als überweltliche, noch jenseits (ἐπέκεινα) aller We-

senheit gelegene [1458] Urquelle der Zahlen betrachtet Plato die Urgottheit selbst, das Gute und Eine (ἕν), [1459] weil sie im Sinne eines ganz strengen Monotheismus auch bei ihm, wie bei den früheren zoroastrischen Pythagoreern, das letzte Ur-Eine, zu welchem die übrigen Urzahlen als zu ihrem Endziele hinführen, [1460] der letzte Urgrund des Weltalles [1461] ist: das von aller Ewigkeit her bis zu aller Ewigkeit hin Vorhandene, durch sich selbst lebende [1462] (αὐτὸ τὸ ζῶον), vollkommen selbstständig und von der Welt gesondert existirende, [1463] intelligente geistige Urwesen, der Urgeist [1464] (νοῦς), welcher im Gegensatze zu der in ewiger Veränderung, in ewigem Werden begriffenen Materie als das ewig sich selbst-gleich-Bleibende (ταυτό), wirklich Seyende d. h. in unveränderlich gleichem Seyn Verharrende bezeichnet wird. [1465] Dieses Ur-Eine, den Urgeist, betrachtet Plato zugleich als die unmittelbare Quelle alles Guten in dem Weltalle, und nennt es das Urgute (τὸ ἀγαθόν). Dies ist eine der dem Plato eigenthümlichen Veränderungen des überlieferten Ideenkreises, indem, wie man sieht, das wesentlichste Merkmal, das der sittlichen Güte, von dem Begriffe der gutthätigen Monas, des ersten der beiden entgegengesetzten Principien, unmittelbar auf die Urgottheit übertragen wird; denn die Monas war es ja, die im Gegensatze zur übelthätigen ungeordneten Dyas, der Materie, von allen Früheren, der zoroastrischen Lehre gemäss, als das wesentlich gute Princip aufgefasst wurde, von welchem das sittlich Gute, die sittliche Weltordnung ausgeht, und dem man daher offenbar erst durch eine verallgemeinernde Folgerung das Maass und die Ordnung in den Dingen überhaupt, die Begränzung und Form in der Sinnenwelt beilegte.

Als erste Zahl erscheint nun auch bei Plato die Monas, [1466] das Princip der Begränzung und der Form, das Begränzende, die Gränze (πέρας), gewöhnlich mit dem entgegengesetzten Principe, der Dyas,

der gestalt- und gränzenlosen Materie (ἄπειρον, oder ἀπειρία) verbunden, als die beiden der gesammten Sinnenwelt zu Grunde liegenden letzten Bestandtheile der Dinge.[1466] Die in der Sinnenwelt zum Vorschein kommende endliche Gestaltung der Dinge durch Maass und Zahl, Gesetzmässigkeit und Ordnung, wird daher diesem Principe der Begränzung (πέρας) beigelegt.[1467] Dem Gegensatze zur Materie, der Dyas, gemäss, fasst auch Plato gleich seinen Vorgängern dies Form-bildende Princip als Geist (νοῦς) auf, d. h. als den Weltgeist, als die Vernunft und Intelligenz der Weltkugel, da er die Weltkugel neben der sich von selbst verstehenden Materie, ausdrücklich aus Geist (νοῦς) und Seele (ψυχή) bestehen lässt.[1468] Der Geist kann also auch bei Plato, wie bei den übrigen Pythagoreern nur die Monas seyn. Offenbar betrachtet Plato den Weltgeist als einen unmittelbaren Ausfluss des Urgeistes, die Einheit (μονάς) als ganz nah-verwandt mit dem Ur-Einen (ἕν), so dass der Weltgeist sich von dem Urgeist nur durch seine Geschaffenheit, und durch die Endlichkeit und sinnliche Wahrnehmbarkeit seiner Gestaltungen unterscheidet. Im Timäus[1469] lässt daher Plato auf das höchste und erste Urbild, das ewig sich-selbst-gleich-bleibende, nur durch das reine Denken erfassbare Eine (ἕν) den Urgeist (νοῦς), die Urgottheit, unmittelbar als nächstes Princip folgen „das jenem Gleichnamige und Gleich-„artige (d. i. die Monas, den Weltgeist), das aber „sinnlich wahrnehmbar ist, geschaffen, in beständiger Be-„wegung begriffen, bald an irgend einem Orte entstehend „und dann wieder vergehend, und das durch den Schein „und die Sinneswahrnehmung erfasst werden kann." So auffallend dies für den ersten Augenblick auch lautet, so ist es doch nur die getreue Schilderung der ewig wechselnden Form und Gestaltung, durch welche der Weltgeist als formgebendes Princip (πέρας) die gestaltlose und also völlig unfassbare Materie (ἀπειρία) erst sinnlich wahrnehm-

bar macht. Als gutes Princip fasst dagegen Plato die Monas nicht mehr auf, und weicht hierin von seinen Vorgängern ab, da ihm ja die Urgottheit selbst, das Ur-Eine, zugleich das Urgute ist.

Die zweite der Zahlen ist die Dyas,[1455] die Zweiheit, welche bei Plato, wie bei seinen Vorgängern, zugleich die Materie und den unendlichen Raum umfasst.[1470] Als Materie heisst sie im Gegensatze zum Einen das Andere (τὸ ἕτερον),[1471] als ununterbrochener Quell der ewigen Schöpfung sich stets verändernd heisst sie das „nicht Seyende" sondern nur im ewigen Werdefluss Begriffene, Werdende;[1465] als unendlicher Raum und an sich selbst jeder Gestaltung entbehrende Materie heisst die Dyas ferner das Unbegränzte;[1472] und Zweiheit, Dyas, insbesondere heisst sie, weil Plato dieser mit dem unendlichen Raume verbundenen Materie eine doppelte Unendlichkeit zuschreibt:[1473] eine unbegränzte Zunahme in's unendlich-Grosse (τὸ μέγα) und eine unbegränzte Theilbarkeit bis in's unendlich Kleine (τὸ μικρόν).[1474] Gleich seinen Vorgängern betrachtet also Plato die Dyas, im Gegensatze zur Monas, dem Weltgeiste, als die Leiblichkeit des Weltalles, sie bildet den Weltleib;[1475] sie ist ihm zugleich, wie Aristoteles berichtet, die Ursache des Bösen,[1476] das böse Princip. Aristoteles stellt daher den Plato mit den früheren Dualisten, einem Empedokles und Anaxagoras, in Eine Reihe.[1476]

Die dritte Zahl, die Trias,[1455] ist dann die Weltseele, aus dem Urgeiste und der Materie gemischt,[1477] welche den begränzenden, formgebenden Geist und die unbegränzte Materie, die beiden entgegengesetzten einander widerstrebenden Principien, durch eine innere in mathematischen Zahlen-Verhältnissen bestehende Harmonie mit einander zum Weltganzen vereinigt,[1478] indem sie die Welt sowohl von der Mitte aus durchdringt, als auch zugleich von Aussen her rings im Um-

kreise umspannt.[1479] Es ist offenbar, dass die Vorstellung von einem die Mitte der Welt erfüllenden und deren Umkreis rings umspannenden, die Welt beseelenden Feuer (des *πῦρ ἐν κέντρῳ* und *περιέχον*), welches bei den früheren Pythagoreern und insbesondere bei Philolaos eine so grosse Rolle spielt, dieser platonischen Vorstellung von der Weltseele zu Grunde liegt, oder mit ihr völlig Eins ist; da auch sonst bei Plato das Feuer, die Wärme, das Princip der beim Menschen den Geist mit dem Leibe verbindenden Lebenskraft, das Seelen-Princip ist, und die mit dem Urgeiste (*νοῦς, ἡ ταὐτοῦ φύσις*) zur Seele verbundene Materie (*ἡ κατὰ τὰ σώματα μεριστὴ φύσις, ἡ θατέρου φύσις*), durchaus nur die feinste Materie, das Feuer seyn kann. Denn dass Plato hier dem Weltalle ganz dieselbe Dreitheilung in Geist, Leib und Seele beilegt, wie er sie auch vom Menschen ausdrücklich lehrt, ist von selbst klar.[1480]

Die Vierzahl, unter welcher Plato's Vorgänger die vier Elemente verstehen, findet sich zwar bei Plato nicht dem Namen nach erwähnt, wohl aber der Sache nach; denn auch Plato nimmt eine Vierzahl der Elemente an, d. h. der materiellen Elemente: die vier Grundstoffe Feuer, Luft, Wasser, Erde, in welche die vorher ganz ungesonderte, unbegränzte Materie bei der Weltbildung sich schied; denn die materiellen Einzeldinge der Welt sind aus den vier Elementen gebildet. Und zwar mussten es vier Elemente je nach den 4 Gliedern einer vollkommenen geometrischen Proportion mit zwei Medietäten seyn, weil die Welt eine Kugel, also ein Körper ist, und alle Körper nach einer vollkommenen viergliederigen geometrischen Proportion mit zwei Mittelgliedern gebildet sind (z. B.: $16 : 8 = 4 : 2$); desshalb verhält sich das Feuer zur Luft wie die Luft zum Wasser, und wie die Luft zum Wasser so das Wasser zur Erde.[1481] Diese Beweisführung mag denn auch zugleich als ein Pröbchen platonischer Zahlen-Speculation dienen, da die übrigen Beispiele,

welche in den platonischen Dialogen vorkommen, noch weit weniger klar und überführend sind.

Die Fünfzahl bezieht sich bei Plato's Vorgängern auf die 5 regelmässigen mathematischen Körper, als die Atomenformen sämmtlicher 5 Urbestandtheile aller entstandenen Dinge: des **Geistes** (Aethers) sowohl, als der in die vier Elemente zerfallenden Materie; als die Grundzahl aller Entstehung und Erzeugung, die ja durch Einwirkung des Geistes auf die Materie, die 4 Elemente, statt findet, heisst die Fünfzahl daher bei ihnen die Zeugungsgöttin (Aphrodite) und Vermählung (*γάμος*).[1482] Auf diese Benennung spielt nun Plato im Philebus an, wenn er bei seiner Polemik gegen die Lust als höchstes Gut, die Aphrodite als Gottheit der Lust mit dieser selbst identificirt, und auch der Lust daher nicht die erste Stelle, die der Monas, des guten Principes, sondern erst die fünfte Stelle, die der Fünfheit, der Aphrodite, beilegt.

Die **Sechsheit** wird bei Plato nicht erwähnt.

Die **Siebenheit** aber, welche bei Plato's Vorgängern die Siebenzahl der den Alten bekannten Himmelskörper: Sonne und Mond und die 5 Planeten bezeichnet, und daher bei ihnen den symbolischen Namen der **Zeit**, des Zeitmaasses (*καιρός*) trägt, kommt, wenn auch nicht mit dem Namen, doch der Sache nach bei Plato ausführlich vor. Denn er lässt im Timaeus[1483] diese 7 Himmelskörper von der Gottheit ausdrücklich geschaffen werden, damit in der Welt, als ein Nachbild der Ewigkeit, die **Zeit** (*χρόνος*)[1484] erzeugt würde; die Himmelskörper sollen durch ihre Bahnen „zur Sonderung und Zahlenbestimmung der Zeit dienen", oder „die Zeit darstellen"; ja „ihre „Bahnen sind die Zeit selbst." „Und zwar trügen alle 7 „Himmelskörper zu diesem Zwecke gleichmässig bei; denn „die Umläufe von Mond und Sonne, welche der Menge „zunächst auffielen, bestimmten nur die kleineren Zeitab-„schnitte von Monat und Jahr, die vereinte Bewegung „aller sieben Himmelskörper aber, bis sie nach Vollendung

„vieler Umläufe alle wieder zu einander die nämliche „Stellung einnähmen, wie beim Anfange der Schöpfung „bestimme erst das grosse Weltjahr.“ [1482]

Die Achtheit, die Gesammtheit der acht Himmelswölbungen, des Fixsternhimmels und der 7 Planeten-Firmamente, kommt der Sache nach bei Plato auch vor; denn er erwähnt ausdrücklich die „acht Umschwünge“ der himmlischen Kreise, d. h. der Himmels-Firmamente. [1483]

Die Neunzahl und Zehnzahl werden bei Plato selbst nicht erwähnt, von Aristoteles wird aber ausdrücklich berichtet, dass Plato gleich seinen Vorgängern diese Zahlenreihe bis zur Zehnzahl fortgeführt, und mit ihr beendet habe. [1484] Offenbar bezeichnete die Zehnzahl bei Plato, wie bei seinen Vorgängern, das Welt-Ganze, die ganze aus 10 Theilen bestehende Weltkugel, womit natürlicher und nothwendiger Weise die Reihe dieser Urzahlen ihren Abschluss finden musste. [1485]

Bei Plato finden sich also die 10 Urzahlen ganz in derselben Weise und mit derselben Bedeutung, wie bei seinen Vorgängern, den Pythagoreern. Zugleich erhellt aus den zusammengestellten Quellen-Angaben von selbst, dass alle diese Urzahlen auch bei Plato eine symbolische Bedeutung haben, da sie theils die Urgottheit selbst, theils das Weltall und seine Theile, theils die das Weltall hervorbringenden und bildenden, oder belebenden und beseelenden Principien bezeichnen. Alle diese Zahlausdrücke sind daher auch bei Plato nur Symbole, symbolische Bezeichnungs-Weisen für göttliche Wesen; denn auch Plato betrachtet die Weltkugel selbst als eine Gottheit, und alle ihre Theile als göttliche Wesen. [1486] Also auch bei Plato ist dieser speculative Theil der Zahlenlehre ganz wesentlich Zahlensymbolik.

Diese unter den Zahlen bezeichneten göttlichen Wesen sind nun die Urbilder [1487] (Ideen, ἰδέαι, εἴδη) und Vorbilder (παραδείγματα), [1488] nach welchen

unsere irdischen und menschlichen Dinge geschaffen und angeordnet sind. Die Urzahlen und die Urbilder sind Eins; sie bezeichnen ganz dieselben höheren göttlichen Wesen, nur nach verschiedenen Wesens-Seiten hin.

Alle diese Urbilder (ἰδέαι) mit Ausnahme der Urgottheit, des Ur-Einen sind geschaffen und entstanden; und nur die einzige Urgottheit, das Urbild alles Geistigen und Guten, ist ewig. Daher der Unterschied zwischen ewigen und gewordenen, mit der Weltschöpfung erst entstandenen Urbildern (Ideen), welchen Plato selbst macht.[1489]

Alle diese Urbilder (Ideen) mit Ausnahme der Urgottheit, des Ur-Einen, und des Welt-Geistes, der Welt-Vernunft, des begränzenden und Form-gebenden Principes, der Monas, sind gemischt geistig-materieller Natur; denn der Stoff, wenn auch in seiner feinsten Gestaltung als Feuer, macht neben dem Geiste, durch den sie belebt und beseelt sind, einen Theil ihrer Substanz aus. Die Mehrheit der Urbilder oder Urzahlen (Ideen) entsteht also wirklich aus der Dyas, der Materie, durch Theilnahme an dem Ur-Einen, dem Urgeiste, der Urgottheit, wie Aristoteles vollkommen richtig angibt.[1490]

Die irdischen und menschlichen Dinge, von den untergeordneten Principien und göttlichen Wesen nach dem Muster der urgöttlichen Schöpfung gebildet, sind nun aber nach Plato nicht blos durch eine Nachahmung dieser Urbilder und Urzahlen (μιμήσει),[1488] sondern auch durch eine wirkliche Wesens-Theilnahme an ihnen (μεθέξει)[1490] geschaffen und geordnet. Dies ist eine dem Plato eigenthümliche Modifikation des überlieferten Ideenkreises; denn der Begriff der Wesens-Theilnahme (μέθεξις) ist, wie man ohne lange Beweisführung sieht, keineswegs völlig identisch mit dem der Nachahmung (μίμησις), wie Aristoteles will.[1491] So ist z. B. die Dreitheilung des Men-

schen in Geist, Leib und beide verbindendes Mittelwesen, Seele[1492] (νοῦς, σῶμα, ψυχή) offenbar nicht blos eine Nachahmung derselben Dreitheilung des Weltalles in einen Welt-Geist (νοῦς), einen Welt-Leib, die uns sichtbare, aus der Materie gebildete Welt-kugel, und in eine Welt-Seele, welche beide entgegengesetzten und einander widerstrebenden Urwesen zu einem harmonischen Ganzen vereinigt; sondern es findet zwischen den drei Theilen des Menschen und den drei Theilen des Weltalles eine wirkliche Wesens-Theilnahme Statt, wonach der menschliche Geist aus dem Welt-Geiste, der menschliche Leib aus dem Stoffe des Welt-Leibes, der Weltkugel, und die menschliche Seele aus der Weltseele herstammt. Die Zahlen und Zahlen-Verhältnisse in den irdischen und menschlichen Dingen entstehen also nach Plato nicht blos durch eine Nachahmung, sondern auch durch eine Wesens-Theilnahme an den urbildlichen Zahlen.

Diese ur- und vorbildlichen Zahlen, die sogenannten Ideal-Zahlen, sind demnach selbstverständlich bei Plato von den mathematischen Zahlen ganz und gar verschieden; letztere stehen als abstrakte Begriffe zwischen den vorbildlichen Zahlen und den irdischen und menschlichen Sach-zahlen, d. h. den nach Zahlen geschaffenen und geordneten Dingen, nothwendig in der Mitte.[1493]

Von den in den Dingen verwirklichten Zahlen-Verhältnissen denkt sich nun auch Plato, gleich seinen Vorgängern, die Gestalt der Dinge abhängig; die Gleichstellung von Punkt, Linie, Fläche und Körper mit der Einheit, Zweiheit, Dreiheit, Vierheit, findet sich auch bei Plato wieder vor.[1494] Doch will Aristoteles diese Gleichstellung nicht vom Punkte gelten lassen, da, wie er angibt, Plato dem Punkte die reale Existenz abgesprochen und ihn für eine blosse mathematische Fiktion erklärt habe, so dass er statt des Punktes als letzte untheilbare

Bestandtheile der Körper untheilbare Linien (ἀτόμους γραμμάς) angenommen.[1496]

Eben so schreibt Plato das in den irdischen Dingen bemerkbare Maass jeder Art, ihre Gesetzmässigkeit, Regelmässigkeit, und das die Schönheit hervorbringende Ebenmaass, ebenso wie die der Musik zu Grunde liegenden, Gleichklang und Wohllaut hervorbringenden mathematischen Gesetze der Harmonie, den in den Dingen verwirklichten Zahlen und Zahlen-Verhältnissen zu; weshalb denn auch Plato gleich den übrigen Pythagoreern die spekulativen mathematischen Disciplinen und insbesondere die mathematische Harmonie-Lehre sehr hoch stellt und als ein wesentliches Hülfsmittel auch für die philosophische Spekulation betrachtet.[1497]

An diesen objektiven Theil der Zahlenlehre schliesst sich nun auch bei Plato wie bei seinen Vorgängern ein subjektiver Theil an: die Anwendung der Zahlenlehre auf die Erkenntniss-Theorie, insbesondere auf die spekulative Erkenntniss, die Erkenntniss durch das reine Denken. Die Zahlenlehre allein eröffnet, wie wir sahen, nach Plato den Blick in die Principien der Dinge; ja, er hält die auf die Zahlenlehre gegründete spekulative Methode für so wichtig, dass er sie geradezu für ein Geschenk der Götter, für eine höhere Offenbarung erklärt. Auch in erkenntnisstheoretischer Hinsicht also spielt die Zahlenlehre bei Plato eine eben so wichtige Rolle, wie bei seinen Vorgängern, und hängt eben so, wie bei diesen, mit einer Reihe von anderen, sowohl rein logischen als metaphysischen Untersuchungen zusammen; welche theils von seinen Vorgängern, entlehnt sind, wie z. B. die Viertheilung der Erkenntniss in Sinnen-Wahrnehmung, wahrscheinliches Dafürhalten, wirkliche Wissenschaft und reines Denken (αίσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νόησις), und deren Gleichstellung mit der Einzahl bis zur Vierzahl;[1498] theils aber auch wesentliche Fortschritte der formalen Denk-Entwicklung, namentlich durch die Sokratische Schule nachweisen, wie z. B. seine Begriffs-

Dichotomie, seine dialektische Entwicklung aller möglichen mit einem allgemeinen Begriffe verbundenen Folgerungen und Widersprüche, u. a. Ä.

Auf diese Weise zeigt sich also, dass die platonische Zahlenlehre in dem engsten geschichtlichen Zusammenhange mit der pythagoreischen steht, und es verschwindet hierdurch, — wie es gewöhnlich zu geschehen pflegt, wenn das Halbdunkel eines mangelhaften Verständnisses und rathenden Muthmassens von dem vollen Lichte einer geschichtlichen und sachlichen Einsicht verdrängt wird, — jener reizende Dämmerschein, in den die „tiefsinnige" platonische Zahlen- und Ideenlehre für die Meisten gehüllt war.

Demungeachtet ist nicht zu läugnen, dass die Zahlenlehre bei Plato auf ihrer höchsten Ausbildung erscheint; denn die Schüler Plato's waren nicht im Stande ihr eine grössere Begründung oder wissenschaftlichere Gestaltung zu ertheilen, obgleich die Zahlenlehre in der platonischen Schule eine fortdauernde Pflege erfuhr, und wie es scheint mehrfach in Schriften dargestellt wurde. Die bedeutendste unter diesen, — weshalb wir auch wohl noch ausführlichere Nachrichten über sie besitzen, — war eine Abhandlung „über die pythagoreischen Zahlen" von Speusippos, dem unmittelbaren Nachfolger Plato's. Ein alter Berichterstatter, der uns ein grösseres Bruchstück über die Zehnzahl aus derselben erhalten hat,[1498] überliefert uns dabei ausdrücklich, dass auch Speusipp gleich Plato mit der pythagoreischen Schule in engster Verbindung gestanden, — Speusipp begleitete Plato auf dessen dritter Reise nach Sicilien zum jüngeren Dionys, und stand in freundschaftlichen Verhältnissen mit Dio, — dass er mit Eifer pythagoreische Vorlesungen gehört, und aus ihnen, insbesondere aber aus der Schrift des Philolaos den hauptsächlichsten Stoff zu seiner Abhandlung geschöpft habe. Zugleich gibt er uns in wenigen Worten wesentliche Andeutungen über die eigenthümliche Art und Weise,

wie Speusipp die ganze Zahlenlehre auffasste. „Speusippos „der Sohn der Potone, der Schwester des Plato“, so lautet die Nachricht, „Plato's Nachfolger in der Akade- „mie vor Xenokrates, der mit grossem Eifer pythagoreische „Vorlesungen gehört und ganz insbesondere des Philolaos „Schriften studirt hatte, schrieb ein zierlich ausgearbeitetes „Büchelchen „über die pythagoreischen Zahlen.“ Vom „Anfang bis zur Mitte hin geht er aufs Sorgfältigste die „verschiedenen Arten von Zahlen durch: die Linear- und „Vielecks-zahlen, und überhaupt die mancherlei Zahlen „der Flächen und Körper, insbesondere der 5 regelmässi- „gen Körper, welche als die Formen der kosmischen „Grundbestandtheile betrachtet werden, und handelt von „ihren Eigenthümlichkeiten und ihren gemeinsamen Eigen- „schaften, von ihren Analogien und Anomalien; die ganze „andere Hälfte des Buches hindurch beschäftigt er sich „dann ausschliesslich mit der Zehnzahl, indem er ihre „ausgezeichnete physische und zur Schöpfung der Dinge „geeignete Beschaffenheit nachweist, so dass sie durch „sich selbst ein wahrhaft künstlerisches und wissenschaft- „liches Urbild (εἶδός τι τεχνικόν) für die Schöpfung der „Dinge darbiete, nicht blos in unsern Augen und zufällig, „sondern als das vollendetste Muster und Vorbild (παρά- „δειγμα), welches dem Schöpfer des Alls, der Gottheit „selbst, vorgeschwebt habe.“

Aus dieser Angabe erhellt nun, dass Speusipp, gleich allen übrigen Pythagoreern, die Zahlen, und zwar ebenfalls nur die Zahlen von Eins bis Zehn, als Urbilder und Muster (εἴδη und παραδείγματα) des Geschaffenen betrachtete, dass er aber nichts destoweniger in der Auffassungsweise dieses Grund-Verhältnisses von allen seinen Vorgängern, von Plato nicht minder als von den Pythagoreern, ganz wesentlich abwich. Bei Plato und den Pythagoreern sind die ersten Principien und die Theile des Weltalles, bis zum Abschluss der gesammten Weltkugel, der Zehnzahl, selber die Urzahlen, weil sie alle nach

der Reihe der aufeinander folgenden zehn ersten Zahlen in ihren Wesens-Bestandtheilen geschaffen und geordnet sind; und bei der Schöpfung der irdischen und menschlichen Dinge sind sie den untergeordneten, mit dieser irdischen Schöpfung betrauten Gottheiten, selber die *Urbilder* (εἴδη, ἰδέαι) und *Vorbilder* oder *Muster* (παραδείγματα) für deren irdische Hervorbringungen; diese sogenannten Zahlen, Urbilder und Vorbilder, sind also, wie wir gesehen, völlig reale, im Weltalle räumlich vorhandene Wesen, und durchaus keine blossen abstrakten Begriffe. Diese Grund-Vorstellung ist für die platonische und pythagoreische Zahlenlehre so absolut wesentlich, dass ohne sie gar kein Verständniss möglich ist. Bei *Speusipp aber schweben die Zahlen bei der Weltschöpfung der Urgottheit selber als Vorbilder und Muster* (παραδείγματα) *für die Schöpfung* vor; sie sind also *abstrakte Begriffe*, welche *nur im Denken der Urgottheit existiren*, Gedankenbilder und Urformen, nach welchen die Gottheit die Schöpfung der Dinge vollführt, und deren innere Verhältnisse anordnet.

Wenn die Zahlen aber Nichts weiter sind, als abstrakte Begriffe, nach denen die Gottheit ihre schöpferische Thätigkeit regelt, so ist die ganze frühere Zahlen- und Ideenlehre, sowohl die platonische wie die pythagoreische, über den Haufen geworfen, und Ideen (Vorbilder) im platonischen und pythagoreischen Sinne gibt es gar nicht; die Zahlen, welche der Gottheit bei der Schöpfung als Vorbilder dienen, sind blosse einfache Zahlen-Verhältnisse, wie alle anderen auch; die *Speusippischen Urzahlen* sind *also Nichts als mathematische Zahlen, und von ihnen in gar Nichts verschieden*. Diese einzige Umbildung der Grund-Vorstellung zieht also einen völligen Umsturz des überlieferten Ideenkreises nach sich, und macht die Speusippische Zahlenlehre zu etwas von den früheren Zahlenlehren ganz

Verschiedenem; sie erhält einen rein formalen, abstrakt-mathematischen Charakter; die den Zahlen beigelegten Eigenschaften sind nicht mehr wie bei den Früheren, Eigenschaften der unter den Zahlen bezeichneten Wesen, sondern rein mathematische Zahlen-Eigenschaften und Zahlen-Verhältnisse, und aus der früheren auf die Urprincipien der Dinge bezüglichen mystisch-spekulativen **Zahlensymbolik** wird bei Speusipp eine auf blosse arithmetische und geometrische Zahlen-Verhältnisse gerichtete, höchst nüchterne Zahlenbetrachtung.

Das uns von dem obenerwähnten alten Berichterstatter überlieferte, ziemlich ausgedehnte Bruchstück über die Zehnzahl [1499] trägt nun ganz den angegebenen Charakter: es dreht sich ganz um die nüchternste Nachweisung der verschiedenen arithmetischen und geometrischen Zahlen-Eigenschaften der Zehnzahl; als z. B.: wie ganz allumfassend und allgemein sie sey, da alle Völker nach ihr zählten und rechneten, — dass sie zugleich die geraden und ungeraden Zahlen in sich vereinige, weil sie gleich 2 mal 5 sey; dass sie zugleich die Zahlen für den Punkt (1), die Linie (2), die Fläche, d. h. das Dreieck (3), und den Körper, d. h. die dreiseitige Pyramide, das Tetraeder (4) in sich einschliesse ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$); dass die Vierzahl als Pyramide auch wieder in der Zehnzahl enthalten sey, denn die dreiseitige Pyramide habe 4 Winkel oder 4 Flächen und 6 Kanten, das mache wieder 10 u. s. w.; denn es hiesse dem Leser Ungebührliches zumuthen, wollte man ihm alle die weiteren Verhältnisse der Linien, Flächen und Körper auftischen, in welchen Speusipps diftelnder Scharfsinn immer wieder die Zehnzahl aufspürt. Die nüchternen Betrachtungen über die Zahlen-Eigenschaften und deren arithmetische, geometrische und musikalische Anwendungen, welche in dem überlieferten Chaos „der theologischen Sätze aus der Arithmetik" (Theologumena arithmeticae) neben den überschwänglichen auf die Natur der Urprincipien und der kosmischen Götterwesen bezüglichen

zahlen-symbolischen Orakeln einen so wunderlichen Abstich bilden, erklären sich nun als abgerissene Einzelheiten der speusippischen Auffassungsweise.

Wenn also Aristoteles von Solchen spricht,[1500] welche die Existenz der Urbilder ganz läugnen, und sie weder als Zahlen noch überhaupt als sonst wie für existirend halten, und nur mathematische Zahlen annehmen, — oder von Solchen,[1501] welche die urbildliche Zahl (εἰδητικὸν ἀριθμόν) ganz aufgegeben und nur die mathematische Zahl beibehalten haben, — oder von Solchen,[1502] welche die Urbilder (ἰδέας) nicht zu Zahlen machen, und behaupten, dass es überhaupt keine Urbilder gebe, sondern die Zahlen ganz mathematisch betrachten, — so ist hiermit allerdings Speusipp gemeint. Wenn aber Aristoteles den Pythagoreern weiter den Vorwurf macht, sie nähmen nur Eine Zahlen-Art an, die abstrakt mathematische, behaupteten aber doch, dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge aus Zahlen bestünden, was ein baarer Unsinn sey, da die physischen Dinge Schwere besässen, und nicht aus Theilen bestehen könnten, welche als Gedankendinge der Schwere gar nicht unterworfen wären,[1503] so trifft dieser Vorwurf, wenn er überhaupt Jemanden trifft, — wenigstens den Speusippos nicht, von welchem Aristoteles selber berichtet,[1504] Speusipp habe allerdings verschiedene Wesenheiten (οὐσίαι) angenommen, und zwar noch mehrere als Plato, nämlich für jede Zahl bis zur Zehnzahl eine andere, z. B. für die eine Zahl die Materie, für eine andere die Seele, u. s. w. Bei Speusipp bestehen also die Dinge nicht aus Zahlen, sondern aus von einander verschiedenen, nach den Zahlen geordneten Wesenheiten; obgleich ihm Aristoteles auch desshalb wieder vorwirft, er vervielfältige unnöthiger Weise die Principien und hebe dadurch die Einheit des Welt-Ganzen auf,[1505] und stelle zugleich die Wesenheiten, — das Innerlichste eines Dinges, — als von Aussen her kommend (ἐπεισοδιώδης) dar, während doch die Natur der Dinge sich in

den Erscheinungen gar nicht als etwas so von Aussen her Kommendes erzeige, wie die Lösung des Knotens in einer schlechten Tragödie.[1506]

Wenn also auch Speusipp die pythagoreisch-platonische Vorstellungsweise: die Gottheit sammt den Principien und den Theilen des Weltalles seyen die Urzahlen und die Vorbilder, wirklich verwirft, und die Existenz realer Urbilder ganz läugnet, so läugnet und verwirft er hiermit begreiflicher Weise nicht auch die Existenz der Gottheit selbst, der entgegengesetzten Principien und der verschiedenen Theile des Weltalles, sondern eben nur ihre Eigenschaft als Urzahlen und Vorbilder. Schon der Titel seiner Schrift „über die Pythagoreischen Zahlen", die Erwähnung der Fünfzahl für die fünf kosmischen Elemente, und insbesondere die so ausführliche Besprechung der Zehnzahl und ihrer „ausgezeichneten physischen und zur „Schöpfung der Dinge geeigneten Beschaffenheit, durch „welche sie ein wahrhaft kunstgemässes Vorbild für die „kosmischen Schöpfungen sey", beweist, dass auch Speusipp das Weltall nach der Zehnzahl geordnet dachte, und dass er demnach in diesem theologischen und kosmogonischen Theile seines Ideenkreises den allgemeinen pythagoreischen Vorstellungen folgte. Die platonische Auffassung der Urgottheit als des Urguten verwarf er jedoch, da das Beste und Vollendetste nicht gleich im Beginne vorhanden sey, sondern erst als eine Frucht der Entwicklung erscheine;[1507] er fasste also die Urgottheit wieder gleich den älteren Pythagoreern blos als den das Weltall umgebenden und regierenden Urgeist, der mit dem Einen und dem Guten, der Monas, nicht identisch, sondern eigener Art sey (ἰδιοφυής).[1508] Als die Urheber des Guten und des Bösen betrachtete er wieder mit den älteren Pythagoreern die beiden entgegengesetzten Principien, die Monas und die Dyas,[1509] welche letztere er als „die Menge" (πλῆθος) bezeichnete, und deren Theile er auch nicht mehr wie Plato das „Grosse und Kleine" (das unend-

lich Grosse und unendlich Kleine) nannte, sondern nur das „Wenige und Viele."

Genauere Anwendungen der Zahlenlehre auf die Erkenntniss-Theorie werden von Speusipp nicht berichtet.

Es bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung, dass bei Speusipp die Zahlenlehre wieder im Sinken erscheint; ihre glänzendsten Fiktionen zerrinnen wieder, und die Rückkehr zu den älteren Vorstellungen beweist die Abnahme der spekulativen Richtung.

Ein noch stärkeres Zurücksinken in den älteren pythagoreischen Ideenkreis findet sich bei Xenokrates, bei welchem den wenigen überlieferten Nachrichten zu Folge der philosophische Charakter des Ideenkreises fast verschwand und dem vorwiegend theologischen Platz machte. Aristoteles scheint daher unter der Bezeichnung „eines der jetzt lebenden Theologen" Sätze von Xenokrates anzuführen, und mit diesem theologischen Charakter stimmen auch die ihm ausdrücklich beigelegten Lehren. So fasste er z. B. die beiden entgegengesetzten Principien, das Begränzende und das Unbegränzte, nach ihm der Welt-Geist und die Welt-Seele, jenes als eine männliche, dieses als eine weibliche Gottheit auf, und nennt jene Zeus und diese Göttermutter;[1510] er betrachtet nicht blos die acht Himmelsgewölbe: den Fixstern-Himmel und die 7 Planeten-Firmamente mit den von ihnen getragenen Gestirnen als Götter,[1511] sondern er lässt auch in diesen Himmelsräumen Dämonen gemischt guter und böser Natur sich aufhalten,[1512] für welche die Trauer- und Klage-Gottesdienste mit Kasteiungen und Fasten bestimmt sind;[1513] solche Dämonen sind auch die Menschenseelen selbst.[1514] Obgleich nichts weniger als griechisch-orthodox, tragen diese Vorstellungen doch ganz ein älteres religiöses Gepräge. In anderen Lehren, wie z. B. von der Ewigkeit und Unentstandenheit der Welt,[1515] und von der Seele als einem wesentlich sich Selbstbewegenden,[1516] schliesst sich Xenokrates an Philolaos an, dessen Götter-

Dreiecke sogar in vermehrter und verbesserter Gestalt sich wieder bei ihm vorfinden.[1517] Was die Zahlenlehre betrifft, so hätte sich Xenokrates, wenn den sehr kärglichen Angaben zu trauen ist, an des Speusippos Auffassungsweise angeschlossen und dessen Ansichten nur dahin geändert, dass er als letzte Bestandtheile der Dinge nicht untheilbare Punkte, sondern wieder, wie Plato,[1495] untheilbare Linien angenommen; offenbar um den Uebelständen auszuweichen, welche mit der Vorstellung von untheilbaren, mithin völlig unräumlichen Punkten verbunden sind.

In dieser Entwicklung, die wir nach dem vorhandenen unvollständigen Materiale nur mit den wesentlichsten Umrissen und in ihren hervorragendsten Trägern darstellen konnten, lag die Zahlenlehre vor Aristoteles, und er konnte sie in einer offenbar gar nicht unbedeutenden Literatur namentlich aus der zeitgenössischen platonischen Schule, in ganzer Vollständigkeit übersehen. Die inneren Widersprüche, welche bei der Entwicklung der Zahlenlehre zum Vorschein kamen, waren ihm ein Beweis ihrer Unhaltbarkeit,[1501] und indem er den in ihr aufgehäuften erkenntniss-theoretischen Stoff von der unwesentlichen Zahlenform ausschied und in seinen logisch-metaphysischen Schriften verarbeitete und so den Kern von der Schale sonderte, beseitigte er diese Schale für immer, und die Zahlenlehre verschwand aus dem Gebiete der Wissenschaft.

Diese Beseitigung und Antiquirung der Zahlenlehre trat aber bald so gänzlich ein, dass uns kaum noch eine dunkle verworrene Kunde von dem Ideenkreise in den vereinzelten Andeutungen der alten Schriftsteller und in den verständnisslos zusammengerafften Kompilationen der Neuplatoniker „über die Zahlen-Theologie“ aufbehalten blieb. In diesen Fetzen und Bruchstücken erscheint aber der Ideenkreis in solcher Verstümmelung und Verwirrung, Früheres und Späteres, Aelteres und Neueres, einander diametral Entgegengesetztes, so unter einander gemengt,

dass es einer fast übermenschlichen Geduld, und einer dem inneren Werthe des Gegenstandes ganz unangemessenen Anstrengung bedurfte, um aus diesem Chaos die einfachen und übersichtlichen Resultate der gegebenen Darstellung herauszufinden.

Nichts destoweniger aber ist es im höchsten Grade interessant, den allgemeinen Gang der menschlichen Erkenntniss, und ihre Entwicklung aus den Anfängen phantastisch-religiöser, mehr oder minder unbegründeter Fiktionen bis zu wirklicher wissenschaftlicher Einsicht hin, auch an diesem längst ganz verschollenen Ideenkreise im Kleinen wahrzunehmen. Aus einer geistreichen auf den altägyptischen Gottheits- und Weltbegriff gegründeten, aber doch im Wesentlichen ganz auf Fiktion beruhenden, symbolisirenden Zahlen-Bezeichnung der Urgottheit und Weltkugel durch Pythagoras geht sie hervor; wächst dann genährt von der Ahnung, dass Alles nach Zahl und Maass geschaffen und geordnet seyn müsse, unter Telauges zu einer naturwissenschaftlichen Disciplin heran und dehnt sich auf das Gebiet der physikalisch-physiologischen Erscheinungen aus; wird hierauf mit einem fremden: dem zoroastrisch-pythagoreischen Ideenkreise durch Philolaos verbunden und zur Erklärung der menschlichen Erkenntniss angewandt, weil diese durch die nach Zahl und Maass geordnete Erscheinungswelt hervorgerufen und geweckt sey; bildet sich dann durch Archytas in eine schon ganz wissenschaftlich strenge Erkenntniss-Theorie aus; feiert in den platonischen Dialogen in beiden Richtungen: der naturwissenschaftlichen und erkenntniss-theoretischen, ihre Verklärung durch eine stylistisch-vollendete, mit allem Zauber des Helldunkels reizende Darstellung; altert unter Speusipp zu einer dürren mathematischen Zahlenbetrachtung; und löst sich endlich unter Xenokrates wieder in eine unwissenschaftliche Mystik auf.

Wenn daher von einem Ideenkreise, der solche Wandlungen durchlebt hat, regellos untereinander geworfene Bruchstücke, den Resten eines Mosaik-Bildes ähnlich, übrig bleiben, so kann man sich leicht die inneren Widersprüche solcher Bruchstücke vorstellen, und die Schwierigkeit, sie wieder zu einem einheitlichen, durch eine innere Entwicklung hervorgebrachten Ganzen zusammenzufügen. Das Chaos, in welchem die Zahlenlehre gewöhnlich vorgetragen wird, begreift sich daher. In der That, da die Neueren von einem solchen geschichtlichen Entwicklungsgange der Zahlenlehre gar keine Ahnung zu haben scheinen, vielmehr alle die verschiedenen, während seines Verlaufes zum Vorschein gekommenen Ansichten zu einem konfusen Gemenge, einem wahren makbethischen Hexenbreie unter einander quirlen, so konnte sich hieraus nur ein hirnverwirrender Unsinn zusammenbrauen. Aristoteles selbst wird durch die Einsicht in diesen geschichtlichen Entwicklungsgang erst vollkommen verständlich, da er sich seine philosophischen Leser, wie er es bei Zeitgenossen auch thun konnte, als mit dem Gegenstande der Besprechung schon vertraute Sachverständige denkt, und demgemäss die verschiedenen Sätze der Zahlenlehre, Früheres und Späteres, Aelteres und Neueres, ohne sich viel um ihre geschichtliche Reihenfolge zu bekümmern, und meistens ohne auch nur die Namen ihrer Urheber zu nennen, so anführt, wie sich ihm bei der Verfolgung seines eigenen Gedankenganges die Gelegenheit dazu bietet; die Kenntniss der geschichtlichen Entwicklung seines Stoffes setzt er daher voraus, und lehrt sie nirgends.

Durch die jetzt gewonnene Einsicht in diesen geschichtlichen Entwicklungsgang wird also hoffentlich der viele Nonsens ein Ende haben, der bisher über die „tiefsinnige“ pythagoreische Zahlenlehre zu Markte gebracht wurde, denn „tiefsinnig“ ist den konfusen Köpfen Alles was ihnen unverständlich ist. Wie wenig von dieser

ganzen Zahlenweisheit dem Pythagoras und seiner Lehre selbst angehört, haben wir gesehen, und die allgemein herrschende traditionelle Ansicht, als ob diese „tiefsinnige" Zahlenlehre den eigentlichsten und innersten Kern, das wahre spekulative Fundament für die gesammte Lehre des Pythagoras bilde, ist ein aus mangelnder Sachkenntniss und geschichtlicher Unkunde hervorgegangener Wahn. Die Nothwendigkeit, diesen leeren, jedes Verständniss der alten und ächten pythagoreischen Lehre von vorn herein aufhebenden Wahn gründlich auszufegen und zu beseitigen, machte demnach die gegebene geschichtliche Darstellung, als das einzig sichere Mittel der Widerlegung, ganz unerlässlich. Das Vergnügen, eine der verwickeltsten und schwierigsten historischen Fragen, wie deren in der Geschichte der Philosophie kaum eine zweite wieder vorkommt, auf diese Weise gelöst zu sehen, muss also den Leser für die Durchwanderung dieses unwegsamen Gebietes entschädigen.

Hiermit ist nun die Uebersicht über den wissenschaftlichen Ideenkreis des Pythagoras in allen wesentlichen Theilen beendigt. Denn eine wissenschaftlich ausgebildete Moral nach unseren Begriffen, eine Herleitung der sittlichen Pflichten und Tugenden aus irgend einem leitenden obersten Grundsatze, kannte Pythagoras selbst noch nicht; sie entwickelte sich erst in den sokratischen Schulen, und ihre höchste Blüthezeit fällt dieser späteren Entwickelung gemäss erst in die nacharistotelische Epoche. Eine wissenschaftliche Staatslehre, von der die Neueren gefabelt haben, bestand in der ältesten pythagoreischen Schule noch weniger, da, wie früher schon mehrfach bemerkt und durch ausdrückliche Zeugnisse der Alten selbst nachgewiesen wurde, Pythagoras der Betheiligung am Staatsleben persönlich abgeneigt, und ganz der streng wissenschaftlichen Pflege der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften zugewandt war. In den späteren politischen Wirren, in welche die Pythagoreer

nothgedrungen verwickelt wurden, weil sie selbst eine politische Parthei mit scharf ausgesprochenen aristokratischen Gesinnungen bildeten, mochte sich dies ändern; die Anregungen zum Nachdenken über das Staatsleben und die beste Staats-Verfassung mochten sich häufig genug darbieten, und namentlich aus dem Kreise der weiteren Anhänger mochte gar mancher politisirende Partheimann hervorgehen. Aber von irgend einem Mitgliede der engeren Schule wird eine praktische oder wissenschaftliche politische Thätigkeit nicht berichtet, — Milo z. B., der bekannte krotonische Feldherr, war gar kein Zögling, sondern nur ein Freund der Schule, ein schon reifer Mann, als sie erst gegründet wurde. Die von Pythagoras gestiftete Schule selbst, das eigentliche Collegium (σύστημα), blieb seiner blos wissenschaftlichen und pädagogischen Bestimmung unverbrüchlich treu. In den weiteren Anhängerkreisen dagegen mochte sich, wie die Bruchstücke pythagoreischer Schriften beweisen, schon frühzeitig die politische Schriftstellerei einfinden, und pythagoreische Staatsmänner mochten ihre freiwillige oder durch die politischen Verhältnisse ihnen aufgezwungene Musse mit der Untersuchung und Darstellung damals bewunderter Staatsverfassungen ausfüllen, wie z. B. mit der Darstellung der Verfassungen und Gesetzgebungen, welche in einem grauen Alterthume die Lokrer von Zaleukus, und in der späteren geschichtlichen Zeit die Katanenser von ihrem Landsmanne Charondas erhielten. Aber nur die geschichtliche Unwissenheit der späteren Zeit konnte die pythagoreischen Verfasser dieser Darstellungen mit den von ihnen besprochenen Gesetzgebern selbst verwechseln, und diese zu Schülern des Pythagoras machen, welche „nicht auf dem Forum, nicht in den Sälen „der Rechtsgelehrten, sondern in dem schweigsamen und „abgeschiedenen Heiligthume des Pythagoras jene Rechte „und Gesetze studirt hätten, welche sie hernach dem „damals blühenden Sicilien und Grossgriechenland er-

„theilten," wie der schönrednerische Seneka mit eben so viel rhetorischem Schwulst, als sachlichem Unsinn versichert. Nach einer ganz ähnlichen rhetorisch-bombastischen Quelle, — und wir sahen ja, dass Pythagoras schon frühzeitig ein Gegenstand romanhafter Darstellungen wurde, — schmecken denn auch Varros von Augustin citirte Worte: „dass Pythagoras die Wissenschaft von „der Regierung des Staates seinen Schülern zuletzt „überliefert habe, wenn sie schon gelehrt und weise und „vollkommen und glückselig gewesen wären." Solchen gelehrten und weisen und vollkommenen und glückseligen Wesen braucht man nicht erst zu lehren, wie sie einen Staat regieren sollen, und einem solchen leeren Phrasenkram legt ein vernünftiger Mensch trotz dem heiligen Augustin kein Gewicht bei, und nur die im Widerstreite mit allen geschichtlichen Zeugnissen in ihre selbsgeschaffenen Phantasiebilder verrannten Neueren konnten auf solche Autoritäten hin von einem vorwiegend politischen Zwecke der pythagoreischen Schule, und von einer desshalb in ihr stattfindenden wissenschaftlichen Pflege der Staatslehre faseln. Der Kreis von streng wissenschaftlichen Kenntnissen, den die Alten dem Pythagoras ausdrücklich beilegen, ist so ausgedehnt und gross, dass der bewunderungswürdige Mann den Ruhm der politischen Weisheit, welchen ihm die Neueren mit aller Gewalt aufdringen wollen, sehr füglich entbehren kann.

Es liegt also jetzt der wissenschaftliche Ideenkreis, welchen Pythagoras nach Griechenland verpflanzte, in voller Klarheit vor uns, und über ein bisher mit kimmerischem Nebel bedecktes Gebiet ist helles Licht verbreitet. Wir sahen, dass Pythagoras nicht blos einen sehr ausgebildeten religiös-spekulativen Ideenkreis, sondern auch schon das gesammte Gebiet der den Alten bekannten exakten Wissenschaften, die theoretische Mathematik: die Arithmetik und Geometrie sowohl, als auch die angewandten mathematischen Naturwissenschaften, die

Astronomie und mathematische Musik, in seiner Schule lehrte. Die gesammte spätere griechische Wissenschaft ging also aus der von Pythagoras gestreuten Saat hervor, entweder unmittelbar durch weitere Ausbildung der von Pythagoras gelehrten Disciplinen: der Mathematik, Astronomie und Musik, — die Gelehrsamkeit der ptolemäischen Periode steht noch ganz auf pythagoreischem Boden, — oder doch wenigstens mittelbar durch Anregung der Grundideen, wie bei der zur philosophischen Haupt-Disciplin, der Erkenntniss-Theorie sich entwickelnden Zahlenlehre. Es ist ganz überraschend, wie nachhaltig und langdauernd die Wirkung gerade der wissenschaftlichen Thätigkeit des Pythagoras war, während die von ihm so streng durchgeführte pädagogische und religiöse Organisation seiner Schule, welche den schützenden Wall für seinen religiös-spekulativen Ideenkreis bilden sollte, in der allgemeinen Katastrophe Grossgriechenlands, wie wir sehen werden, gänzlich zertrümmert wurde; offenbar zum wahren Vortheile der geistigen Entwicklung, für welche diese abgeschlossene Form eine drückende Fessel geworden wäre.

Des Pythagoras Verbannung und Tod.

So verbrachte Pythagoras lehrend und erziehend nahe an zwanzig Jahre in seinem Landsitze auf dem Gebiete des ehemaligen Sybaris, im Schoosse seiner Familie einer sorgenfreien Unabhängigkeit geniessend, von seinen Schülern fast göttlich verehrt, und nicht blos bei seiner Parthei und in seiner Adoptiv-Vaterstadt, sondern auch bei den Auswärtigen: den umgebenden Städten und Stämmen Siciliens und Italiens im höchsten Ansehen und Ruhme stehend, — sollen ihm doch sogar die Römer ihr Bürgerrecht ertheilt haben.[1520] Dabei, ganz seiner Neigung gemäss, durch seine ländliche Abgeschiedenheit von allem politischen Treiben entfernt, und im Stande seinem selbstgewählten Berufe und seinen wissenschaftlichen Arbeiten völlig ungestört zu leben, erfreute sich Pythagoras in der That einer seltenen und ungetrübten Wohlfarth, und erscheint neben dem mit ihm gleichzeitig in Unteritalien und Sicilien lebenden und darbenden Xenophanes als ein wahrer Günstling des Glückes. Dass auch seine Schule während dieser Zeit in höchster Blüthe stand, begreift sich bei solchen Verhältnissen von selbst. Enthalten spätere, wenigstens stark nach panegyrischer Uebertreibung schmeckende, und mit groben historischen Verstössen untermengte Berichte[1521] einen Kern von Wahrheit, so wäre die pythagoreische Schule während dieser ihrer Glanzperiode von den Zeitgenossen als eine wahre Pflanzstätte orthodoxer aristokratischer Gesinnung betrachtet worden; Pythagoreer hätten die Verfassung benachbarter

Staaten geordnet, wie z. B. Rhegions, ja sogar Tyrannen, wie z. B. Symichos, der Beherrscher der Kentorupiner am Aetna,[1521] hätten sich, durch den Umgang mit Pythagoras zur Sinnesänderung gebracht, freiwillig ihrer Herrschaft entäussert und ihren Bürgern die Freiheit wiedergegeben. Wie sehr sich alles Dies änderte, werden wir bald sehen.

Einer ähnlichen ungetrübten Wohlfahrt erfreute sich während dieser ganzen Periode auch Kroton, welches nach der Besiegung von Sybaris die erste Stadt nicht blos von Unteritalien und Sicilien, sondern auch von ganz Griechenland war; keine der übrigen griechischen Städte konnte sich weder an Umfang und Grösse des beherrschten Gebietes noch auch an innerem Wohlstand und Gedeihen mit Kroton messen. Ein überraschender Beweis für diese innere Blüthe und die mit ihr in Verbindung stehende Pflege aller Friedenskünste findet sich, — wo man ihn vielleicht am wenigsten suchen würde, — in den Sieger-Verzeichnissen der von den Griechen so hoch gefeierten olympischen, isthmischen und nemeischen Spiele: während dieser beiden Decennien bis zur 73. Olympiade (491 v. Chr.) führen diese Verzeichnisse eine Reihe von Krotoniaten als Sieger auf; in diesem Jahre, dem letzten vor dem Ausbruche der zerrüttenden Bürgerkämpfe in Kroton und bald darauf in ganz Grossgriechenland, finden sich auch die beiden letzten krotoniatischen Sieger, und von da an keine mehr.

Aber auch für das gesammte Griechenland waren diese beiden Jahrzehende im Allgemeinen eine Zeit des Friedens und der Ruhe, da seine beiden drohendsten Haupt-Gegner: die Perser und Karthager durch anderweitige Unternehmungen von einem Angriffe auf die Griechen abgezogen wurden. Denn die Perser hatten zwar schon Kleinasien und Jonien unterjocht und einen Empörungs-Versuch der Jonier unterdrückt, auch ihre Eroberungspläne zur Rache für die den Joniern geleistete Unterstützung

schon auf das eigentliche Hellas gerichtet, zunächst aber hatte Darius die skythischen Nomaden-Völker zu bekämpfen, welche die nördlichen Gränzen seines Reiches beunruhigten, und dann hatte er einen Eroberungszug gegen Indien unternommen. Die Karthager aber, welche sich auch schon einen grossen Theil der ihnen gegenüber liegenden Küste von Sicilien unterworfen hatten und allerdings die Besitznahme der ganzen Insel beabsichtigten, waren durch ihre Seekriege mit den Phokäern in Massilien (Marseille) und den Etruskern um den Besitz von Sardinien beschäftigt.

Diese Zeit der politischen Ruhe war nun auch eine Zeit der Ruhe für die Geister, ein allmäliger Uebergang aus dem vorhergegangenen Zeitalter der sieben Weisen zu dem auf die Perserkriege folgenden allgemeinen Aufschwunge der geistigen Bildung. Eines der Häupter der auch von Pythagoras so hochgeschätzten gnomischen Poesie, welche dem moralisirend-reflektirenden Zeitgeschmacke jener vorübergegangenen Periode ihren Ursprung verdankte, Theognis von Megara, war noch am Leben und starb erst zu Ende des jetzigen Zeitraumes (um 490 v. Chr.); Lasos der Dithyrambendichter und Lehrer des Pindar, lebte und dichtete ebenfalls in diesem Zeitraume; ein anderer sehr angesehener Meister der reflektirenden, an die gnomische Poesie sich anschliessenden Lyrik und Elegie, Simonides von Keos, war ein fast gleichaltriger Zeitgenosse des Pythagoras, denn er starb erst 467 v. Chr., 90 Jahre alt. Neben diesen Repräsentanten der älteren Dichtung war aber auch die neue, das sich entwickelnde Drama und insbesondere die Tragödie, ebenfalls schon vertreten; Thespis, Chörilus und Phrynichus hatten schon in den vorhergegangenen Decennien zu Athen die ersten Trauerspiele aufgeführt, und in der Mitte des jetzigen Zeitraumes (499 v. Chr.) brachte der 25jährige Aeschylus sein erstes Stück auf die Bühne. Die neue Zeit war also schon im Anbrechen, und ein Theil ihrer

späteren Koryphäen schon geboren, ja im Jünglingsalter, wie z. B. Pindar (geb. 518 v. Chr.); noch aber konnten die Zeitgenossen von dieser Zukunft Nichts ahnen. So war denn auch für den späteren wissenschaftlichen Aufschwung diese Periode eine Vorbereitungs-Zeit, und die Pflege der Wissenschaft einstweilen noch auf engere Kreise und auf Einzelne beschränkt. Anaximenes lebte noch in dem ersten Jahrzehend dieses Zeitraumes (bis 499 v. Chr.) mit Pythagoras gleichzeitig, und dass beide Denker einander kannten, steht wohl ausser allem Zweifel, wenn auch zwei angeblich unter ihnen gewechselte Briefe unächt sind;[1522] denn Beide sind Jonier und zwar ganz nahe Landsleute, der Eine aus Milet, der Andere aus Samos, und Beide sind völlig gleichaltrige Zeitgenossen. Der ebenfalls mit Pythagoras gleichaltrige Xenophanes lebte in Elea und in Sicilien, hatte aber sein philosophisches Lehrgedicht längst schon veröffentlicht und war wohl nur noch dichterisch thätig; dass aber Pythagoras und der den Zeitgenossen zugängliche populäre Theil seiner Lehre, wie es kaum anders denkbar ist, auch ihm wohlbekannt war, beweist ein uns erhaltenes elegisches Fragment, in welchem er sich über die pythagoreische Seelenwanderungs-Lehre lustig macht. Als Pythagoras, so spottet er,[1523]

> Einst, wie erzählt wird, an einem geprügelten
> Hunde vorbeiging,
> Und er Bedauern empfand, rief er voll Mitleid aus:
> Halt, und schlag ihn nicht mehr; denn eines befreundeten Mannes
> Seele hab' ich erkannt, als ich ihn schreien gehört.

Die hauptsächlichste wissenschaftliche Thätigkeit während dieses Zeitraumes findet sich daher in Kroton vereinigt; theils in der krotoniatischen Aerzteschule unter Demokedes, der die zoroastrische Lehre aus Persien mitgebracht hatte, und sie als den spekulativen allgemeinen Theil seinem ärztlich-physiologischen Ideenkreise zu

Grunde legte; theils in der engeren pythagoreischen Schule unter Pythagoras selbst, der die ägyptische Spekulation mit den mathematischen Disciplinen und den exakten Naturwissenschaften verband. Der grosse und reiche Strom der späteren griechischen Wissenschaft fliesst zum grössten Theile aus diesen beiden Quellen; der ganze allgemeine spekulative und erkenntniss-theoretische Theil durch Vermittlung des Hippasos aus der zoroastrischen Lehre der krotoniatischen Aerzteschule, — der ganze Kreis des mathematischen, theoretischen und angewandten Wissens und insbesondere die exakten, mathematisch-darstellbaren Theile der Naturwissenschaft: die Astronomie, Akustik, Optik, stammen aus der engeren pythagoreischen Schule; da von dem ägyptischen Ideenkreise nur die Seelenwanderungslehre zu den späteren Denkern überging, sein eigentlich spekulativer Kern aber, seine Gottheits- und Weltentstehungslehre, durch die Geheimhaltung der Schule während der ganzen Zeit ihres Bestehens, d. h. gerade während der Entwicklungszeit der griechischen Philosophie, unzugänglich blieb. Die ersten Veröffentlichungen der krotonischen Aerzte, z. B. eines Alkmäon und Brontinos, fallen daher wohl in diesen Zeitraum; und ein Theil der Schriften von Pythagoras selbst gehören offenbar auch dieser Periode an. Von seinem populären Gedichte: „die Niederfahrt in die Unterwelt,“ wird dies, wie wir sahen, ausdrücklich berichtet; aber auch Haupt-Theile der heiligen Sage: die Kataposis, die Diatheken und wohl auch die Darstellung des national-griechischen Mythenkreises, können nur in diesem Zeitraume entstanden seyn, da sie auf den engeren Schülerkeis und die orphischen Weihen, auf die ganze fertige Organisation der pythagoreischen Schule Rücksicht nehmen, und den eigentlich spekulativen, offenbar in Aegypten schon aus den Quellen übersetzten und niedergeschriebenen Theil auf diese Weise den Lehrbedürfnissen der Schule anpassen.

So waren also für Pythagoras unter seiner wissenschaftlichen und Lehrer-Thätigkeit in Ruhe und Friede zwei Jahrzehende vorübergegangen, und er hatte die allgemeine Wohlfarth Krotons und Griechenlands in vollem Maasse getheilt. Zu Ende dieses Zeitraumes jedoch (um 490 v. Chr.) entluden sich die Stürme, welche sich in dieser langen Friedens- und Ruhezeit angesammelt hatten, mit um so grösserer Heftigkeit; äussere Kriege und innere politische Unruhen, von welchen auch Pythagoras hart betroffen wurde, brachen in Griechenland und Unteritalien fast zu gleicher Zeit aus. Darius begann seine ersten Angriffe auf Griechenland und insbesondere auf Athen unter dem Rathe und der Führung des von den Athenern verjagten Pisistratiden Hippias (von 493 — 490 v. Chr.); Xerxes wiederholte diesen Angriff ein Jahrzehend später (480 v. Chr.), und schloss mit den Karthagern ein Bündniss, so dass auch diese in Sicilien einfielen. Unterdessen die festländischen Griechen mit den Persern, und die Sikelioten mit den Karthagern um ihre Unabhängigkeit kämpften, zerfleischten sich die unteritalischen Griechen in erbitterten Bürgerfehden, und sanken so von ihrer bisherigen Macht und Grösse herunter, während Sicilien und Griechenland, und insbesondere Syrakus und Athen, nach glücklicher Beendigung ihrer Kämpfe sich auf den Gipfel ihrer Macht und Grösse erhoben.

In diese unglückseligen Bürgerfehden, welche zunächst in Kroton zwischen der bis dahin herrschenden aristokratischen Parthei und dem Volke ausbrachen, ward nun auch Pythagoras und seine Schule mit hineingezogen, weil der eigentliche Kern der Aristokratie, und insbesondere die Leiter sowohl der aristokratischen wie der demokratischen Parthei, die Einen seine Anhänger, die Andern seine Feinde, ehemalige Schüler von ihm waren, so dass der ganze Partheikampf nothwendig auf seine Schule und auf ihn selbst zurückfallen musste. Alte krotonische Denkwürdigkeiten (ὑπομνήματα τῶν Κροτωνι-

ατῶν), [1524] also offenbar Aufzeichnungen von Zeitgenossen selber, gewähren uns über diese Vorgänge völlig genaue und ausführliche Nachrichten, die uns in einem Bruchstücke aus der Lebensbeschreibung des Pythagoras durch Apollonius von Tyana [1525] glücklicher Weise noch erhalten sind.

Zuerst entwickelt der alte Berichterstatter recht gut und verständig die Gründe der beginnenden und wachsenden Unbeliebtheit der Pythagoreer, wie dieselbe, nach Verfliegen jenes ersten Begeisterungs-Rausches für Pythagoras, den Verhältnissen gemäss nothwendig nach und nach eintreten musste. Er beginnt mit den Veranlassungen der Gehässigkeit, welche in den Privatverhältnissen der Pythagoreer lagen, und schliesst mit den zu diesen persönlichen Veranlassungen hinzutretenden allgemeinen Ursachen der bürgerlichen und politischen Unzufriedenheit. [1526] „Schon gleich in ihrer Jugend hätten sie „durch ihre abgesonderte Erziehung in dem pythago- „reischen Kollegium die Missgunst der Menge auf sich „gezogen. Denn so lange Pythagoras, Allen zugänglich, „in Kroton gelebt, sey er sehr beliebt gewesen; als er „sich aber ganz in den Kreis seiner Schüler zurückge- „zogen, habe das abgenommen. Auch hätte man sich's „wohl noch gefallen lassen, ihm selber als einem Fremden, „vom Auslande Gekommenen, nachzustehen; dass aber „auch die Schüler, als Einheimische, sich einbildeten, einen „Vorrang zu haben, das wurde ihnen sehr verargt, und „man betrachtete daher ihre Verbindung als gegen das „Volk gerichtet. Da nun die jungen Leute zu den „Vornehmen und Reichen gehörten, so sey es von selbst „gekommen, dass sie mit zunehmendem Alter nicht blos „in ihren Familien die Ersten wurden, sondern auch in „Gemeinschaft mit einander den Staat regierten, indem „sie einen grossen Klubb, eine Hetärie (ἑταιρείαν) gebildet „hätten, und so, obgleich nur eine kleine Minderzahl im „Verhältniss zur Bürgerschaft bildend und deren Denk-

„und Lebensweise nicht theilend, die öffentlichen Geschäfte „verwalteten.“ Dazu sey nun auch politische Unzufriedenheit mit der Staats-Verfassung hinzugekommen. [1527] „So lange die Krotoniaten nämlich nur ihr eigenes „ursprüngliches Gebiet besessen hätten, und daher Pytha„goras in Kroton gewohnt, wäre die seit der Gründung „fortdauernd bestehende Verfassung, die aristokratische, „unverändert geblieben, obgleich so missbeliebt, dass man „nur auf einen günstigen Zeitpunkt gewartet habe sie „umzustossen. Nach dem in Folge der Besiegung von „Sybaris stattgefundenen Wegzuge des Pythagoras von „Kroton und seiner Uebersiedelung in das eroberte syba„ritische Gebiet, dessen Vertheilung den Wünschen der „Menge auch durchaus nicht entsprochen hätte, habe sich „diese Unzufriedenheit gegen die Pythagoreer, als den „eigentlich herrschenden Haupt-Theil der Aristokratie „immer mehr gesteigert, der lang verhaltene Groll sey „endlich ausgebrochen, und die Menge hätte sich gegen „die Pythagoreer erhoben.“ Zu diesem Ausbruch aber hätten Glieder der aristokratischen Parthei selbst, die eigenen Verwandten und Angehörigen der Pythagoreer mitgewirkt. [1528] Denn „Urheber und Anführer dieser „Auflehnung seien die den Pythagoreern als Verwandte „und Hausgenossen am nächsten Stehenden gewesen. „Dies habe seinen Grund darin gehabt, dass das Meiste „im Betragen der Pythagoreer gegen diese Näherstehenden „eben so kränkend gewesen wäre, wie für jeden Ersten„Besten, so sehr hätten sie sich von allen Uebrigen „abgesondert und zurückgezogen. Gerade diese Nicht„achtung aber hätte man unter die grössten Unbilden „gerechnet; [1529] denn die Pythagoreer hätten nur Pytha„goreern die Hand gereicht, von den Hausgenossen aber „Niemanden als nur den Eltern. Noch übler aber hätten „die Verwandten aufgenommen, dass die Pythagoreer unter „sich eine gemeinschaftliche Kasse gemacht, und so ihr „Vermögen den Ihrigen entzogen hätten.“ Diese Ab-

sonderung war denn allerdings eine sehr üble Folge der von dem gewöhnlichen geselligen und Familien-Verkehr ganz abgeschiedenen pythagoreischen Erziehung, und die von Pythagoras wohl schwerlich vorausbedachte Kehrseite der durch seine Erziehung hervorgebrachten Charakterbildung. Welchen üblen Eindruck namentlich die Unterlassung des als Grusses allgemein üblichen Handschlages machte, die in der That nur als ein Zeichen des Hochmuthes betrachtet werden konnte, das erhellt aus der Anklage, in welcher die „verschmähte Rechte" ausdrücklich eine Rolle spielt. Eine noch unseligere Nachahmung der pythagoreischen Schule und ihrer Einrichtungen aber war die Errichtung eines Klubbs, einer Hetärie, mit gemeinschaftlicher Kasse, welche die Verwandten mit Vermögens-Verlusten bedrohte. Man müsste die menschliche Natur nicht kennen, um nicht zu begreifen, wie sehr gerade diese beiden Beschwerden der gekränkten Ehrliebe und der bedrohten Interessen bei den Betreffenden böses Blut hervorbringen mussten. Gleich übel und Argwohn erregend musste diese Absonderung in eine geschlossene Verbindung mit gemeinschaftlichem Vermögen zugleich in den weiteren Kreisen nicht blos des Volkes, sondern auch der aristokratischen Parthei selbst erscheinen, da ein solcher Klubb offenbar die Grundlage zu einer, Aristokratie und Volk gleichmässig bedrohenden, die Freiheit des ganzen Staates untergrabenden Oligarchie in sich enthielt, und, wenn auch nicht mit dieser Absicht gestiftet, doch wenigstens zu diesem Zwecke missbraucht werden konnte. Auf diese Weise mussten die Pythagoreer als eine oligarchisch sich absondernde Minderheit sich gleichmässig das Volk und die Aristokratie zu Feinden machen. „Als daher", fährt unser alter Berichterstatter fort,[1530] „die eigenen Angehörigen „den Hader begannen, so fiel die übrige Menge bereitwillig „dieser Feindschaft bei."

„Zu derselben Zeit nun[1531] redeten der früher aus „der pythagoreischen Schule ausgestossene Hippasos,

„und ein gewisser Diodoros und Theages, — wie wir „sehen werden, im Rathe der Tausend selbst, — zu „Gunsten demokratischer Reformen, indem sie verlangten, „dass die gesammte Bürgerschaft, und nicht blos jene aus „den alten Geschlechtern sich ergänzenden Tausende, „an der Herrschaft und der Volks-Versammlung Theil „haben, und dass die jedesmal Regierenden einem aus der „gesammten Bürgerschaft durch's Loos erwählten Aus-„schusse Rechnung ablegen sollten; wobei sie zugleich, „wie aus dem weiteren Verlauf der Erzählung erhellt, „den Antrag stellten, dass zum Behufe der weiteren Be-„rathung eine allgemeine Volksversammlung solle einberufen „werden.“ Es ist klar, dass es sich hier um sehr praktische und brennende Interessen handelte, und dass die Nachrichten sich auf einem ganz realen und geschichtlichen Boden bewegen. „Diesen Anträgen hätten zwar Demo-„kedes“, der Schwiegersohn des berühmten krotoniatischen Feldherrn und Staatsmannes Milo, der Vorstand der krotoniatischen Aerzteschule „und mit ihm Meto“, — wahrscheinlich Meno, der Schwiegersohn des Pythagoras,[1531] „nebst Alkimachos und Deimachos“, also offenbar die Häupter der bis dahin herrschenden aristokratischen Parthei, „Widerstand entgegengesetzt, um zu „verhindern, dass die herkömmliche, von den Vätern „ererbte Verfassung aufgelöst würde;“ wobei sie sich natürlich, wie der Zusammenhang von selbst ergibt und später noch ausdrücklich erwähnt wird, auch gegen die Zusammenberufung einer Volksversammlung aussprachen, von der nur ein ihnen ungünstiges Resultat zu erwarten war. „Allein bei der Abstimmung hätten die für die „Volkssache Sprechenden die Oberhand behalten.“ Man sieht, wie eng die beiden krotoniatischen Schulen mit einander zusammenhingen, und begreift, wie sie auf diese Weise innerhalb der Aristokratie selbst eine bedeutende und durch ihren Zusammenhalt mächtige Parthei bilden konnten, welche zwar den Namen des Pythagoras

trug, dessen Schüler sie ja auch der Mehrzahl nach waren, deren politische Leitung aber offenbar in den Händen des Demokedes lag, der in Kroton selbst lebte, während Pythagoras ein Zwanzig bis Dreissig Stunden weit entfernt war. Diese Stellung des Demokedes erhellt aus dem ganzen Verlaufe der Erzählung, und die Krotoniaten würden nicht später einen Preis auf seinen Kopf gesetzt haben, wenn sie ihn nicht als den eigentlichen Führer der Parthei betrachtet hätten. Zugleich aber erhellt, wie verhasst die Pythagoreer seyn mussten, da die Anträge auf eine so tief einschneidende Reform unter der Aristokratie selbst eine beistimmende Mehrheit für sich haben konnten. Denn dass hier von Verhandlungen und Abstimmungen im Rathe der Tausend, der bisher regierenden „Väter der Stadt" die Rede ist, und nicht von einer allgemeinen Volks-Versammlung, die erst in Folge dieser Verhandlungen Statt findet, ergibt sich nicht blos aus dem Zusammenhang, sondern wird auch im Verlaufe des Berichtes noch ausdrücklich erwähnt.[1532] Die „für das Volk Sprechenden" mussten also aus dem eigenen Schoosse der Tausend hervorgehen, und die zu Gunsten des Volkes stimmende Mehrheit mussten nothwendig Mitglieder dieses grossen Rathes seyn. Die Aristokratie war also schon unheilbar in sich selbst gespalten und trug den Keim ihres Unterganges in sich. Wenn uns daher berichtet wird, Pythagoras habe seinen Schülern bei jeder Gelegenheit eingeschärft:[1533] Mit allen Mitteln und selbst den strengsten, wie bei Krankheiten mit Brennen und Schneiden, müsse man vertilgen und ausrotten — aus der Seele die Unwissenheit, aus dem Bauche die Ueppigkeit, aus dem Staate den Bürgerzwist, aus der Familie die Uneinigkeit, und aus Allem endlich die Maasslosigkeit, — so hatte diese Ermahnung, wie wir sehen, in den vorhandenen wirklichen Verhältnissen ihren nur allzu triftigen Grund; obgleich sie, aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange herausgerissen und vereinzelt, wie sie uns überliefert

wird, auf den ersten Anblick wie ein leerer Gemeinplatz aussieht. Denn sie gehört zu jenen einfachen Wahrheiten, deren Schwierigkeit nicht im Verstehen und Begreifen, sondern in der Befolgung und Ausführung liegt, und deren Gewicht nur Derjenige ganz fühlt, dem sie sich, wie hier dem Pythagoras, unmittelbar aus dem Leben durch die Erfahrung aufdrängen. In den nachfolgenden, durch beständige politische Unruhen und Kämpfe verbitterten Jahren seines langen Lebens wird denn auch Pythagoras noch oft genug Gelegenheit gehabt haben, diese Ermahnung einzuschärfen, da man solche gute Lehren in der Regel gerade dann am meisten zu geben pflegt, wenn sie am wenigsten befolgt werden. „Als nun hierauf", fährt der alte Berichterstatter fort, [1534] „die Menge zusam- „menkam", also eine allgemeine Volks-Versammlung gehalten wurde, „traten Kylon und Ninon als Redner auf, „Jener aus den Vornehmen und Reichen", wie angegeben wird aus einem sybaritischen Adelsgeschlechte, [1535] „Dieser „aus dem Volke; Beide führten, sich in die Reden theilend, „die Anklage gegen die Pythagoreer;" auch Hippasos, wie Kylon von sybaritischer Herkunft, [1535] betheiligte sich, wie wir sehen werden, bei der Anklage, indem er dem Ninon das Material zu seiner Rede lieferte. Gleich Hippasos war auch Kylon ein persönlicher Gegner des Pythagoras und seiner Schule, denn er war noch nicht lange [1536] entweder wie Hippasos ebenfalls aus der Schule ausgestossen, [1535] oder bei seiner Bewerbung um die Aufnahme in die Schule abgewiesen worden. [1536] Diese Ehrenkränkung brachte aber bei ihm eine um so grössere Erbitterung hervor, als er, anderen Nachrichten zu Folge, [1536] „nicht blos durch Geschlecht, Ansehen und Reichthum „einer der Ersten in Kroton war, sondern auch von Cha- „rakter heftig, gewaltthätig, tobsüchtig und tyrannisch, „so dass seine durch den verletzten Ehrgeiz aufgestachelte „Rachgier, unterstützt durch die Macht seines Reichthu- „mes und seines grossen Anhanges eine der bedeutendsten

„Mit-Ursachen dieses leidenschaftlichen und langdauernden „Kampfes gegen die Pythagoreer war.“ Auch hier also zeigt sich wieder dasselbe Zusammentreffen persönlicher Motive mit den allgemein wirkenden Ursachen der politischen Zustände, wie wir es bisher durchgängig bemerkten und wie es ja auch den menschlichen Dingen natürlich ist. Kylon begann nun die Anklage mit einer längeren und ausführlicheren Rede, welche Jamblich in seinem kopflosen Auszuge des alten Berichterstatters weglässt, obgleich er sie so erwähnt, als ob er sie eben des Näheren besprochen hätte;[1537] sie enthielt wahrscheinlich den allgemeineren politischen Theil der Anklage; da sich der zweite Redner, der Vertreter der Volksparthei, Ninon, die eigentliche Volks-Bearbeitung: die Verläumdung und die persönliche Hetzerei vorbehalten hatte. „Denn nach Beendigung des kylonischen „Vortrages“, welcher, wenn er vereinzelt geblieben wäre, die beabsichtigte Wirkung, wie es scheint, noch nicht gethan hätte, „machte Ninon seinen Angriff, indem er „vorgab die geheimgehaltenen Lehren (ἀπόῤῥητα) der Pytha„goreer aufgespürt zu haben, und ein Buch vorwies, das „zu diesem Zwecke betrügerisch geschmiedet und mit „Dingen angefüllt war, welche die Pythagoreer auf's „Möglichste gehässig machen sollten. Es führte den Titel „der von den Pythagoreern am höchsten und heiligsten „gehaltenen Schrift, ihrer „heiligen Sage“, jenes uns wohlbekannten dogmatisch-philosophischen Gedichtes des Pythagoras, welches nur beim Eintritt in die orphischen Weihen mitgetheilt wurde, allen Uneingeweihten aber, sogar den Elementarschülern der pythagoreischen Schule selbst, völlig unzugänglich war, und daher dem argwöhnischen Volke als ein höchst verdächtiges Geheimniss erscheinen musste. Diese untergeschobene „heilige Sage“ rührte nun nicht, wie der alte Berichterstatter anzunehmen scheint, vom Ankläger selbst, sondern wie eine andere Nachricht ausdrücklich angibt,[1538] von Hippasos her, und war,

wie ebenfalls ausdrücklich berichtet wird, von Diesem eigens zu dieser Anklage verfasst. Die Herkunft von einem der Schule näher Stehenden hat denn allerdings schon an sich eine grössere innere Wahrscheinlichkeit, denn die Schrift musste doch, um täuschen zu können, wenigstens einen pythagoreischen Anstrich haben; ihr Inhalt aber beweist diese Voraussetzung; denn er konnte, wie wir sogleich sehen werden, nur von Jemanden herrühren, der länger in der pythagoreischen Schule gelebt und ihre Eigenthümlichkeiten kennen gelernt hatte. Wie schlau aber diese Fälschung auf das ohnehin erregte und urtheilslose Volk berechnet war, ergibt sich von selbst; sie musste bei ihm einen doppelt günstigen Eingang finden, denn sie reizte seine Neugier und befriedigte seine Leidenschaft. „Diese Schrift „nun liess der Redner von dem Staats-Schreiber", dem amtlichen Schriftführer bei allen öffentlichen und gerichtlichen Verhandlungen, „der Versammlung vorlesen", [1537] wie es gesetzlicher Brauch bei allen als Beweismitteln beigebrachten Schriftstücken war, damit über die Richtigkeit und Glaubwürdigkeit des Vorzulesenden kein Zweifel bestünde; im vorliegenden Falle eine wahre Komödie. „Als Probe des Inhaltes" gibt der alte Berichterstatter an: [1538] „Die Genossen und Freunde seyen den Göttern „gleich zu halten, die Uebrigen aber wie unvernünftige „Thiere zu behandeln; denselben Ausspruch in Versen „pflegten die Schüler auch in Bezug auf Pythagoras selbst „im Munde zu führen:

> „Gleich den seligen Göttern hoch hält er die Freund' und Genossen,
> „Aber die Uebrigen lässt er ganz ausser Beachtung und Zählung."

„Und desshalb lobe Pythagoras den Homer, dass „dieser die Könige „Hirten der Völker" nenne, weil Ho„mer hierdurch als ein ächter Aristokrat andeute, dass „die Menge wie eine Vieh-Herde (βοσκήματα) zu betrach„ten sey. Den Bohnen erkläre Pythagoras den Krieg,

„weil sie die Werkzeuge des Loosens und Abstimmens „seyen, durch welches nach dem Begehren der Volkspar- „thei ein Jeder zur Verwaltung der öffentlichen Aemter „sollte gewählt werden können. Ferner reize er zum „Streben nach der Gewaltherrschaft auf, indem er sage: „es sey besser Einen Tag lang Stier zu seyn, als sein „ganzes Leben lang Ochse. Auch lobe er wohl das Fest- „halten am herkömmlich Gesetzlichen bei Anderen, sie „selbst aber, die Pythagoreer, heisse er von ihrer erlang- „ten Einsicht Gebrauch zu machen;" offenbar eine Anspielung auf jene Verse in den Diatheken:

> Trachte nach göttlicher Einsicht vielmehr; sie fass' in das Auge,
> Lenke nach ihr dein Herz und auf ihrem Pfade nur wandle;

ein paar Verse, welche in der Schule sprüchwörtlich geworden seyn mochten. — Der Art also waren die Lehren, welche Hippasos in seiner Fälschung dem Pythagoras in den Mund legte; es werden wohl, nach den gegebenen Beispielen zu urtheilen, meistens Sinnsprüche und Sittenlehren gewesen seyn, einzelne jener Akusmata, wie sie der pythagoreischen Schule eigenthümlich waren, und wie Hippasos sie während seiner Lehrzeit als Akusmatiker oft genug gehört hatte. Von diesen Sprüchen also wählte er aus, was sich gehässig verdrehen liess, und stellte es in seiner Schmähschrift zusammen. Die meisten dieser Verdrehungen sind so plump, dass man nicht weiss, soll man sich mehr über die Bosheit des Verläumders, oder mehr über die von ihm vorausgesetzte Dummheit der Hörer wundern. Man sieht, wie alt schon die Praxis jener Klugheitsregel ist, welche Göthe seinem Ausspruche über die Volksberückung anhängt:

> „Soll man das Volk betrügen? Ich sage nein.
> „Doch willst du sie belügen, mach's nur nicht fein."

In seiner eigenen Rede endlich [1540] „stellte Ninon „die ganze Philosophie in Bausch und Bogen als eine

„Verschwörung gegen das Volk hin, und forderte die „Versammlung auf, die Stimme der pythagoreischen Gegen-„parthei ganz und gar nicht anzuhören, sondern daran zu „gedenken, dass sie zu dieser Volksversammlung ja auch „gar nicht hätten zusammen kommen können, wenn in dem „Rathe der Tausend, in der Vorberathung, der Gegen-„Antrag der Pythagoreer: eine Volks-Versammlung nicht „zu berufen, die Mehrheit erhalten hätte und angenommen „worden wäre; Diejenigen, welche, soweit es in ihrer „Macht stand, hätten verhindern wollen, dass man die „Anderen höre, verdienten auch nicht, dass man sie reden „lasse. Die von ihnen zurückgewiesene Rechte," — die Pythagoreer unterliessen ja bei Nicht-Pythagoreern den als Gruss allgemein üblichen Handschlag, — „diese verschmähte „Rechte müsse ihnen feindlich seyn, wenn man zur Ab-„stimmung die Hände erhebe, oder beim Stimmensammeln „den Stein in die Urne werfe. Sie müssten endlich beher-„zigen, wie schmachvoll es sey, dass Diejenigen, die im „Kampfe gegen Sybaris am Traeisflusse Dreimal hundert-„Tausende besiegt hätten, jetzt durch die Ränke des „tausendsten Theiles dieser Zahl in ihrer eigenen Stadt „unterjocht würden." Mit diesem Knall-Effekte schloss die Rede, ein wahres Kunstwerk demagogischer Rhetorik, und scheint denn auch in der That ihren Zweck erreicht und den Pythagoreern alle Vertheidigung abgeschnitten zu haben, da von Gegen-Debatten der angeklagten Parthei nicht das Mindeste berichtet wird; es war freilich das kürzeste Mittel die Gegner zum Schweigen zu bringen, wenn man sie gar nicht zum Wort kommen liess.

Nach dieser tumultuarischen Volks - Versammlung, welche lebhaft an moderne Seitenstücke erinnert, — denn ewig, wie der Koheleth sagt, fliessen dieselben Ströme in dasselbe Meer, — scheint während der nächsten Zeit unthätige dumpfe Gährung eingetreten zu seyn, offenbar weil man sich erst noch im Vorstadium des Kampfes befand und keine der Partheien über die weiter zu ergrei-

fenden Maassregeln recht im Klaren war; obgleich der gesetzliche Zustand der Dinge sich eigentlich schon aufgelöst hatte, wenn es auch in der Versammlung zu keinem bestimmt formulirten Beschlusse gekommen war. Vielleicht wäre der drohende Sturm noch zu beschwören gewesen, wenn die pythagoreische Parthei dem begründeten Theile der Beschwerden Rechnung getragen und mit verständiger Nachgiebigkeit von ihren offenbar missbrauchten oder doch wenigstens unzeitgemäss gewordenen Vorrechten dem Volke Etwas aufgeopfert hätte, um im Stande zu seyn mit desto grösserer Energie den unbegründeten Beschwerden entgegenzutreten und das Wesentliche der alten Verfassung aufrecht zu erhalten, wie dies die römischen Patricier ihrer Volksparthei gegenüber mit zäh widerstrebender, aber doch zuletzt in's Unvermeidliche sich fügender Klugheit thaten, und dabei ihre Vorrechte zwar auch eines nach dem andern mit der Zeit hinsterben sahen, aber doch erst, nachdem sie in unvergleichbar längerer Dauer deren Existenz gefristet hatten.

Die das Volk, wie es scheint, zu gering und sich selbst zu hoch schätzenden Pythagoreer zeigten aber weder so viel ruhige Besonnenheit, noch so viel kaltblütige Energie, als nöthig gewesen wäre um dem Sturme die Spitze zu bieten. Denn sie begingen nach einigen Tagen, als ob gar Nichts vorgefallen sey, ihr jährliches Musen-Fest, die Erinnerungs-Feier an das glänzende erste Auftreten des Pythagoras, womit er vor nun 20 Jahren sein Ansehen und seinen Einfluss in Kroton begründet hatte, indem er vor dem Rathe der Tausende jene berühmte Rede hielt, welche einen solchen Begeisterungs-Rausch hervorbrachte, dass der Rath durch die Abschaffung der Nebenweiber eine förmliche, das aristokratische Regiment reinigende und befestigende Sitten-Reform einführte und zum ewigen Gedächtniss dieser Reform beschloss, den Musen einen Tempel zu erbauen, weil Pythagoras diese Göttinnen in seiner Rede als die Stifterinnen der Eintracht

und Harmonie, — welcher Kontrast zur Gegenwart! — ja als die Urheberinnen der gesammten Welt- und Staats-Ordnung geschildert und angerufen hatte. Diese Glanz-Epoche ihres Beginnes wurde von der Schule und ihren Anhängern alljährlich gefeiert, und da in der Zwischenzeit fast die ganze jüngere Generation der krotonischen Aristokratie ihre Bildung in der pythagoreischen Schule erhalten hatte, so mochte das Fest in der Stadt selbst nach und nach zu einer wahren Prunk- und Ehren-Feier der gesammten pythagoreischen Parthei geworden seyn. Bei dem Volke dagegen war das Fest wohl nie sehr beliebt gewesen, da es an eine Reform erinnerte, welche schon gleich bei ihrer Einführung höchst unpopulär war und bei der Masse murrende Unzufriedenheit erregte, weil vorzugsweise der weibliche Theil der unteren Stände hart von ihr betroffen wurde. Damals war dieser Groll zwar unter dem allgemeinen Jubel unbeachtet verhallt, und hatte wohl auch unter der bisherigen durch die Besiegung und Besitznahme von Sybaris an Ehrerbietung und Macht befestigten Herrschaft der aristokratischen Parthei nur unter der Asche vergessen fortgeglimmt. Stand doch das aristokratische Regiment in solchem Ansehen, dass selbst die noch weit bedeutendere Unzufriedenheit des Volkes über die partheiische Vertheilung der sybaritischen Ländereien nicht zum Ausbruche gekommen war. Jetzt aber bei der allgemeinen Erbitterung, welche sich die Pythagoreer sowohl von Seiten des Volkes, als auch der Aristokratie selbst zugezogen hatten, und von welcher die letzten Vorgänge nicht blos in der geradezu feindseligen Volks-Versammlung, sondern auch in der vorhergegangenen Sitzung des Rathes der Tausende, ein nicht zu verkennendes Zeugniss gaben, jetzt kamen die Erinnerungen, welche das Musenfest aufregte, sehr zur Unzeit, und es war mehr als Unklugheit, es war übermüthig herausfordernde Verachtung, wenn die Pythagoreer gerade jetzt dies Fest mit dem gewohnten Prunke feierten. „In der That kam“, wie der alte Berichterstatter

weiter erzählt,[1541] „die in der letzten Volks-Versammlung so „gehässig aufgestachelte Erbitterung durch dieses Fest zum „Ausbruch. Denn als die Pythagoreer in einem Hause nahe „beim Appollotempel, — andere Nachrichten nennen das Haus „des berühmten Milo [1542] — zu einem grossen Festmahle „(πανδαισία) versammelt waren und eben die Opferhandlun- „lungen verrichteten, rottete sich die Masse schaarenweis „zusammen und begann einen förmlichen Angriff. Die „Pythagoreer, die Gefahr noch zur rechten Zeit bemer- „kend, flüchteten sich zum Theil, offenbar durch die Neben- „und Hintergebäude, in ein benachbartes öffentliches Gast- „haus, zum Theil entkamen sie, wie Demokedes und die „Jüngeren, aus der Stadt nach Plateä," einem, wie es scheint, an der Meeresküste gelegenen Orte. Dieser Angriff überraschte demnach die Pythagoreer völlig unvorbereitet, sie waren nicht im Stande Widerstand zu leisten und sich zu vertheidigen, sie hatten also auch nicht an die geringste Vorsichts-Maassregel gedacht; ein Zeichen ihrer unglaublichen Verblendung. „Jetzt löste denn „die Volksparthei die bisherige aristokratische Verfassung „auf,[1543] und führte eine demokratische ein, und die ersten „Ergebnisse der neuen Ordnung der Dinge waren ein „paar Volksbeschlüsse, welche den Demokedes für schuldig „erklärten, die Jugend zur Gewaltherrschaft aufgestiftet „zu haben, und einen Preis von 3 Talenten (7000 fl.) „auf seinen Kopf setzten;" ein klarer Beweis, dass man den Demokedes als den eigentlichen Führer der pythagoreischen Parthei betrachtete.

Demokedes seiner Seits sammelte an seinem jetzigen Aufenthaltsorte die versprengten Pythagoreer und die ihm gleichgesinnten Glieder der aristokratischen Parthei um sich, — offenbar mit deren Hausgenossen und Sklaven, deren ja die Vornehmen und Reichen in den grossgriechischen Städten, wie wir sahen, zum Bebauen ihrer Ländereien, zur Betreibung ihrer Industrie und Schiffahrt, ja zum blossen Prunk und Luxus ganze Schaaren besassen,

und es bildete sich auf diese Weise ein Heerhaufe, welcher zahlreich genug war um die Volksparthei zu bekriegen. „Es kam zu einer Schlacht, in welcher das Volk „unter dem schon früher als eines der Häupter des Auf„standes erwähnten Theages siegte, und Demokedes, wie „es scheint, im Treffen fiel; so dass der von Staatswegen „versprochene Preis dem Theages zuertheilt wurde.“ Damit war aber der Kampf keineswegs beendigt; im Gegentheile, die Partheien scheinen sich ziemlich die Wage gehalten, und einen erbitterten kleinen Krieg geführt zu haben.

„Da Stadt und Land hierdurch viel Ungemach erlit„ten,[1544] ohne dass ein Ende abzusehen war, so wurde, „um zu einer Entscheidung zu kommen, eine öffentliche „Anklage gegen die Flüchtlinge eingeleitet, und das „Schiedsgericht dreien anderen Städten: Tarent, Metapont „und Kaulonia, übertragen, welche zu diesem Zwecke „Abgesandte nach Kroton schickten. Durch Geld bestochen“, sagt der alte Berichterstatter mit ausdrücklicher Berufung auf „Denkwürdigkeiten von Krotoniaten“ selbst, d. h. doch wohl von Mitgliedern der krotonischen Aristokraten-Parthei, „thaten die Abgesandten den Ausspruch, dass die „Angeklagten als schuldig zu verbannen seyen.“

„Diese Entscheidung benutzte denn die nun in der „Oberhand befindliche Volksparthei,[1545] um auch noch alle „übrigen mit dem jetzigen Zustande der Dinge Unzufrie„denen aus der Stadt zu vertreiben;“ das sind aber offenbar Diejenigen aus der Aristokratie, die es im Anfange mit dem Volke gegen die Pythagoreer hielten, und daher nicht mit diesen ausgewandert waren, nicht an dem Kriege gegen die Volksparthei theilgenommen, sondern vielleicht sogar mit diesen gegen die Flüchtlinge gekämpft hatten, nun aber eine Bewegung verwünschen und bereuen mussten, die aus einer von ihnen eingeleiteten und zu ihren Privatzwecken begünstigten Wühlerei zu einem ihre Rachepläne weit übersteigenden völligen Umsturze heran-

gewachsen war, und nicht blos die ihnen verhassten Pythagoreer, sondern auch sie selbst mit einem allgemeinen Untergange bedrohte. Jetzt trat denn dieser Untergang der gesammten aristokratischen Parthei und zwar im vollständigsten Umfang ein. „Denn die losgelassene Rach-„gier des Volkes dehnte den Ausspruch des Schiedsge-„richtes sogar auf die noch unmündigen, ganz schuldlosen „Kinder der Flüchtlinge aus, indem es auch diese in die „Verbannung stiess,“ „„da man ja keine Gottlosigkeit „begehen, und nicht die Kinder von den Eltern trennen „dürfe,““ wie die eigenen Worte des Pythagoras lauteten, mit denen er einst in seiner berühmten Senats-Rede das die Eintracht der Familien untergrabende Verhältniss der Nebenfrauen gebrandmarkt hatte; Worte, die jetzt das Volk mit einem von treuem Gedächtniss und lang verhaltenem Groll zeugenden Hohne auf diese Weise in Anwendung brachte. „Zum Abschlusse aller dieser Rachemaass-„regeln schnitt nun das Volk den Verbannten auch noch „ihre Einkünfte ab,“ — womit natürlich alles weitere Kriegführen von selbst ein Ende hatte, — „indem es ihre „Güter einzog, und eine neue Vertheilung der Ländereien, „natürlich zu seinem Vortheile, in's Werk setzte.“ So machte es denn auch noch seiner letzten und heftigsten, schon so lange genährten Unzufriedenheit Luft, und verschaffte seinen Beschwerden über die ungerechte Vertheilung des sybaritischen Gebietes durch die aristokratische Parthei auf deren Kosten eine gründliche und mehr als ausgleichende Genugthuung.

So verläuft diese Erzählung völlig naturgetreu und dem allgemeinen Gange der menschlichen Dinge gemäss von den ersten unscheinbaren Anfängen der Begebenheiten an bis zur endlichen Katastrophe. Die einzelnen Vorfälle reihen sich einfach an einander an, das Triebwerk der Leidenschaften, das ihnen zu Grunde liegt, tritt klar hervor, und die Verflechtung der Persönlichkeiten und ihrer Privat-Verhältnisse mit den allgemeinen politischen

Zuständen führt die Katastrophe fast mit Nothwendigkeit herbei.

Mit dieser Katastrophe bricht jedoch die Erzählung des alten Berichterstatters ab, denn sie ist leider nur ein Bruchstück. Dennoch müssen wir zufrieden seyn, dass sie uns erhalten ist, da sie uns die einzigen vernünftigen und sachlich genügenden Erklärungen über die Ursachen gibt, welche den Sturz der so lange bestandenen Verfassung und der durch sie herrschenden aristokratischen Parthei herbeiführten und den Pythagoras sammt seiner Schule in denselben hineinzogen. Ganz insbesondere aber ist diese letztere Nachweisung, wie Pythagoras trotz seiner persönlichen Abneigung gegen alle politische Thätigkeit gerade durch seine Anhänger in diesen Sturz verwickelt wurde, für uns ein sehr wesentlicher geschichtlicher Aufschluss, da wir blos aus den übrigen, theils sehr ungenauen und verworrenen, theils einander geradezu widersprechenden Nachrichten von diesem Zusammenhange gar keinen Begriff haben würden. Das nüchterne, streng geschichtliche Gepräge der Erzählung beweist, dass ihr wirklich alte, den Ereignissen gleichzeitige oder doch bald folgende Aufzeichnungen von Zeitgenossen zu Grunde liegen, während die nebelhafte Unbestimmtheit, „das Mythische", der übrigen Nachrichten eben nur daher rührt, dass sie erst lange Zeit nach den Ereignissen aus der mündlichen Ueberlieferung und der natürlich nur ungenauen und verworrenen Kunde der Nachkommen geschöpft und niedergeschrieben sind; wie dies z. B. mit den Nachrichten des sonst als Schriftstellers so hochgeschätzten Aristoxenus der Fall ist.

Die pythagoreischen Flüchtlinge mussten jetzt wohl nothgedrungen in die benachbarten Städte Unteritaliens und Grossgriechenlands auswandern, wo sie überall Zöglinge ihrer Schule und Mitgenossen ihrer politischen Gesinnungen und ihrer Parthei vorfanden, von denen sie bereitwillige Aufnahme und Unterstützung erwarten konn-

ten. Denn die Mehrzahl dieser Städte standen noch unter dem Regimente der Aristokratie, welche den demokratischen Aufstand in Kroton als einen unerhörten Frevel, und ihre verbannten Genossen als Opfer für das Recht und die Gesetzlichkeit betrachten mussten. Die Pythagoreer selbst aber scheinen durch die erlittenen Verfolgungen in ihren politischen Grundsätzen nur noch schärfer und in ihrer Handlungsweise nur noch schroffer geworden, und namentlich gegen die überall sich rührende Demokratie als erbitterte Gegner aufgetreten zu seyn. Denn überall stifteten sie nun pythagoreische Klubbs, Hetärien, Synedrien, offenbar als Schutz- und Trutz-Bündnisse der bedrohten Aristokratie, überall machten sie eine offenbar oligarchisch-aristokratische Opposition (θέλοντες ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι), überall entstanden in Folge hiervon innere Zwistigkeiten und Bürgerfehden, und bald waren, wie Polybius sagt, die vorher so blühenden Städte mit Mord und Bürgerkreig angefüllt. [1546]

Unter den geschilderten Umständen war natürlich auch für Pythagoras ein längeres Verbleiben auf krotonischem Gebiete nicht möglich; denn wenn er auch durch den Aufenthalt auf seinem mehr als zwanzig Stunden von Kroton entfernten Landsitze von den Unruhen in Kroton nicht unmittelbar berührt wurde, [1547] so trafen ihre Folgen ihn darum nicht minder. Denn Er und seine Schule gehörten ja nicht blos mit zu der gestürzten aristokratischen Parthei, sondern das Volk betrachtete ihn geradezu als ihr Haupt, und wälzte, wie wir aus der Anklage sahen, die moralische Urheberschaft von Allem, was es den Pythagoreern und der aristokratischen Parthei überhaupt Schuld gab, auf Ihn zurück. In der That hatte ja Er jene den unteren Klassen so verhasste Sitten-Reform eingeführt, — Er hauptsächlich hatte zum Widerstand und Krieg gegen das demokratische Sybaris angespornt, obgleich es unter dem krotonischen Volke nicht wenige Sympathien fand, — bei der den Volkswünschen nicht entsprechenden Verthei-

lung der sybaritischen Ländereien hatte er einen Antheil davon getragen, der offenbar auch nicht den Volks-Beifall hatte, — die so beargwöhnte pythagoreische Hetärie in Kroton mit ihrer gemeinschaftlichen Kasse war einer Einrichtung der pythagoreischen Schule nachgebildet, und die ganze so gehässige oligarchische Gesinnung dieser Hetärie musste in den Augen des Volkes natürlich auch von ihm herrühren. Die über seine Parthei verhängte Verbannung und Einziehung der Güter galt demnach in vollem Maasse auch Ihm.

So war denn der achtzigjährige Mann in seinem hohen Alter gezwungen, mit Familie und Schule ebenfalls auszuwandern und in der Fremde einem ungewissen Schicksale entgegenzugehen. Der nahe Meeresstrand bot seine Wasserstrasse dar; Pythagoras schiffte also mit seiner Begleitung [1848] von Sybaris aus, wo sich ja sein Landsitz befand, längs den krotonischen Gestaden hin nach Sicilien zu, um sich in einer dieser blühenden griechischen Städte der unteritalischen Küste einen anderen Wohnort zu suchen. Der Ruf eines Unruhe stiftenden Neuerers, den ihm seine krotonischen Anhänger zugezogen hatten, war ihm jedoch hierbei sehr hinderlich. In Kaulonia, wohin er sich zuerst wandte, wurde er, wie es scheint, ohne Weiteres abgewiesen: in Lokri, wohin er dann weiter fuhr, wurde ihm der nämliche abschlägliche Bescheid, aber doch wenigstens mit Angabe der Gründe. Die Lokrer, so erzählt Dikäarch, [1848] schickten ihm einige ihrer Aeltesten bis an die Gränzen ihres Gebietes entgegen, um ihm zu sagen, sie hätten zwar vernommen, was für ein weiser und gewaltiger Mann er wäre; sie seyen aber mit ihrer bisherigen Verfassung, — welche in der That im Rufe stand, eine der besten zu seyn, — völlig zufrieden, und wollten versuchen, bei ihren jetzigen Zuständen auch fernerhin zu verbleiben; er möge also lieber anderswohin gehen; sie wollten ihn mit Allem versehen, was er etwa gerade nöthig habe. So kehrte denn Pythagoras wieder

um, — da Lokri schon an der Westgränze des eigentlichen Italiens lag, und Rhegion nicht mehr dazu gezählt wurde, — und steuerte seinen ganzen bisherigen Weg längs der krotonischen und ehemals sybaritischen Küste wieder zurück, an Metapont vorbei bis zur Ostgränze Italiens, nach Tarent, wo er denn endlich auch eine gastliche Aufnahme fand. Da er unter seinen Schülern auch viele Tarentiner gehabt hatte, sich also unter der tarentinischen Aristokratie schon längst Pythagoreer befanden, die Aristokratie aber um diese Zeit und noch über ein ganzes Jahrzehend lang in Tarent die Herrschaft besass, so verdankte Pythagoras seine Aufnahme offenbar dem Einflusse dieser seiner Anhänger.

Die zwingende Nothwendigkeit und nicht die freie Wahl, also führten den Pythagoras nach Tarent, welches er sonst, seinen Grundsätzen nach, wohl schwerlich zum Sitze seiner Schule ausgewählt hätte; denn es war schon jetzt durch eine Ueppigkeit berüchtigt, welche, wie wir früher sahen, derjenigen von Sybaris gleich kam, ja sie durch grobe Sinnlichkeit sogar noch übertraf. Für Pythagoras aber war jetzt jene Glanz-Epoche vorüber, wo er durch den Zauber seiner Rede und seiner Persönlichkeit zu einer Sittenreform begeistern konnte; die materielleren Tarentiner waren überhaupt wohl nicht so begeisterungsfähig:

> Nicht des Pythagoras Mahnung noch seine schweigenden Jahre
> Hemmten des Tarentiners Oebalius üppigen Luxus,

sagt Claudian,[1649] indem er offenbar auf eine uns jetzt unbekannte geschichtliche Anekdote anspielt. Dagegen gewährten die Tarentiner ihm und seiner Schule Schutz und ruhige Musse, welche denn auch Pythagoras trotz seines hohen Alters noch zu wissenschaftlicher Thätigkeit anwandte. Denn es wird uns überliefert,[1650] dass Pythagoras hier in Tarent eine langwierige und mühsame gelehrte Arbeit: die Verfertigung einer geographischen Tafel

ausgeführt habe, eine Darstellung der damals bekannten Theile der Erde, also eine förmliche Landcharte, gewöhnlich auf eine Platte von Erz eingegraben; wie deren eine zuerst von Anaximander verfertigt und von seinem Landsmanne und jüngeren Zeitgenossen Hekatäus mit einer schriftlichen Erläuterung, der ersten wissenschaftlichen Geographie, begleitet worden war. Seitdem waren diese ehernen Erdtafeln schon in den Gebrauch des praktischen Lebens übergegangen; wie denn Aristagoras eine solche mit nach Sparta brachte, als er die Spartaner zur Unterstützung des jonischen Aufstandes gegen die Perser aufforderte. Wenn also Pythagoras eine solche geographische Tafel verfertigte, oder unter seinen Augen und nach seinen Angaben in Erz graben liess, so geschah dies offenbar, um seine ihm eigenen geographischen Kenntnisse, die Ergebnisse seiner grossen und ausgedehnten Reisen, auf einer solchen Tafel niederzulegen, und so die Arbeiten seiner Vorgänger zu verbessern; eben so wie Herodot in seinem Geschichtswerke die geographischen Angaben der Früheren, z. B. gerade des Hekatäus, nach den Ergebnissen seiner Reisen berichtigt. Die streng wissenschaftliche Richtung der pythagoreischen Schule, wie wir sie in der vorhergehenden Darstellung kennen lernten, erhielt sich also auch hier völlig unverändert.

So war Tarent durch die pythagoreische Schule jetzt der Haupt-Sitz der Wissenschaft, und Kroton, bisher durch zwei Schulen zugleich: die des Pythagoras und die ärztliche Schule des Demokedes, als Pflegstätte der geistigen Bildung sogar bis in's Ausland, nach Karthago und Kyrene, weithin berühmt, war jetzt ganz verwaist. Einen so grossen Verlust zu ersetzen und dem demokratisch verjüngten Kroton seinen alten Ruhm eines Mittelpunktes der Wissenschaft und einer die Fremden von weither bei sich versammelnden Bildungs-Stätte zu erhalten, lag aber im Interesse sowohl der neuen Regierung als der Bürgerschaft. Man musste also suchen eine ähnliche Anstalt zu

gründen, welche mit den berühmten alten Schulen wetteifern könnte. Diese Verhältnisse waren es offenbar, welche den Hippasos veranlassten, an der Stelle der früheren Schulen eine neue zu eröffnen, welche, als von einem Schüler des Pythagoras gegründet, ebenfalls auf den Namen einer pythagoreischen Anspruch machte und sich den übrigen Pythagoreern rivalisirend gleichstellte, deren Mitglieder aber von den ächten Pythagorikern, den Mathematikern und Esoterikern der von Pythagoras selbst gestifteten Schule, nie als volle Pythagoreer anerkannt, sondern als Schüler eines Akusmatikers auch nur als Akusmatiker betrachtet wurden. Es war dies in der That das Höchste, was die Schüler des Hippasos von einem Kreise erwarten konnten, aus welchem ihr Meister einst war ausgestossen worden, gegen den derselbe dann als erbitterter Feind und Ankläger aufgetreten war, und dem er zuletzt seine eigene Schule als Rivalin gegenüber gestellt hatte. Wir haben schon früher gesehen, dass der Lehrbegriff dieser hippasischen Schule aus dem spekulativen Ideenkreise der krotonischen Aerzteschule, der zoroastrischen Lehre, und aus den mathematischen Disciplinen sammt der Seelenwanderungslehre des Pythagoras zusammengesetzt war, und dass sich diese Verbindung beider Ideenkreise aus dem persönlichen Bildungsgange des Hippasos erklärt. Denn dieser hatte sich in der pythagoreischen Schule nur die Kenntnisse eines Akusmatikers aneignen können, — also hauptsächlich die Mathematik und die Seelenwanderungs-Lehre mit dem auf sie bezüglichen religiösen und moralischen Vorstellungskreise, — da er ja gerade vor dem Eintritt in die orphischen Weihen, welche den höheren spekulativen Ideenkreis der Schule aufschlossen, aus derselben ausgewiesen wurde; es standen ihm aber um diese Lücke auszufüllen, nur die Schriften der krotonischen Aerzte offen, welche ihren physiologisch-medicinischen Systemen den spekulativen Theil der zoroastrischen Lehre zu Grunde legten; nur diese zoroastrische

Spekulation war ihm also zugänglich. Zugleich aber leuchtet ein, dass eine solche Verschmelzung beider Lehrbegriffe dem Hippasos unter den vorhandenen Umständen wohl auch noch besonders sachgemäss erschien, da er auf diese Weise glauben mochte das Beste und Wesentlichste aus beiden Schulen in der seinen zu vereinigen, und beide somit vollständig zu ersetzen. Auch für den Besuch seiner Schule konnte ihm diese Verschmelzung nur günstig scheinen, denn es fielen nun alle die Einrichtungen von selbst weg, welche die pythagoreische Schule der grösseren Menge so unzugänglich machten: die orphischen Weihen und alle die diesen Weihen zur Vorbereitung dienenden Ritualien; die abschreckend strenge Disciplin der pythagoreischen Schule aber, deren Opfer er selbst geworden war, wird er sich wohl gehütet haben in der seinen einzuführen. Damit fiel denn auch die strenge Geheimhaltung der Lehre weg, denn Hippasos hatte keine Geheimlehre mitzutheilen; gerade der spekulative Theil seiner Lehre war schon in den Schriften der krotonischen Aerzte veröffentlicht und aller Welt zugänglich. Es lag vielmehr in der Natur der Sache und in dem Geiste der herrschenden Demokratie, dass Hippasos in seiner Schule alles aristokratisch-Abschliessende vermied und nach grösster Popularität strebte; denn gerade auf diese Weise konnte er der so streng abgeschlossenen pythagoreischen Schule die wirksamste und kräftigste Konkurrenz machen. Ganz in diesem Sinne und zum Schabernack der pythagoreischen Schule gab er daher auch die ersten mathematischen Schriften heraus und veröffentlichte ein paar mathematische Hauptlehren, welche als die ersten Mittheilungen der bisher nur dem pythagoreischen Schülerkreise zugänglichen mathematischen Kenntnisse und als die ersten Darstellungen mathematischen Wissens in Griechenland überhaupt, in den freilich noch wenig zahlreichen wissenschaftlichen Kreisen Aufsehen erregen mochten, und ihrem Verfasser Ehre und Ansehen verschafften. Mit welchem Verdrusse wenigstens die

pythagoreische Schule die Herausgabe dieser hippasischen Schriften als einen wahren Verrath und einen Ehren-Diebstahl an Pythagoras betrachtete, haben wir schon gesehen; erklärte sie doch den späteren Tod des Hippasos, seinen Untergang im Meere, für eine gerechte Strafe dieser Ruchlosigkeit.

Dass aber Hippasos wirklich Schüler hatte, und unter ihnen bedeutende Männer, das beweisen Philolaos und Heraklit; deren Ideenkreise, wie aus ihren Fragmenten erhellt, gerade das eklektische Denkmaterial der hippasischen Schule verarbeiteten, die also nothwendig persönliche Schüler und Freunde des Hippasos seyn mussten. Von Philolaos ist dies schon nachgewiesen worden, von Heraklit, welcher sogar die Gehässigkeit der hippasischen Schule gegen Pythagoras und dessen „unsystematische Vielwisserei" theilte, wird dies seiner Zeit noch nachgewiesen werden. Durch Philolaos aber hängen die sämmtlichen späteren Pythagoreer, in dem Sinn und Umfang des Namens, wie er gewöhnlich und insbesondere von Aristoteles gebraucht wird: ein Archytas, Timäus, Plato, Speusippos, mit der Schule des Hippasos zusammen; denn alle diese Denker schliessen sich an Philolaos und dessen Lehrbegriff an; sie sind es, welche den eigentlichen spekulativ-metaphysischen Ideenkreis ausgebildet haben, den dann Aristoteles in so grosser Vollendung darstellt; während die engere pythagoreische Schule durch die Schranken ihrer abgeschlossenen Organisation verhindert, an dieser Richtung der Geistes-Entwicklung nicht Theil nahm. Es ist also klar, welchen bedeutenden Einfluss die Schule des Hippasos gerade durch ihre Popularität, durch dies Niederreissen aller Schranken, welche die Aneignung des Wissens an einen auserwählten bevorzugten Kreis binden und der grösseren Masse unzugänglich machen sollten, auf die allgemeine wissenschaftliche Bildung Griechenlands geübt hat.

Gleichzeitig mit dieser hippasischen Schule in Kroton entstand aber auch an der gegenüberliegenden Westseite

der italischen Küste, in Elea, ein zweiter Mittelpunkt wissenschaftlicher Bildung, der zwar an Schülerzahl geringer, an Einfluss auf die Entwicklung der philosophischen Spekulation jedoch nicht minder bedeutend war. Es ist dies der engere Freundeskreis des Parmenides. Parmenides nämlich, der von Xenophanes seine ersten wissenschaftlichen Anregungen empfangen hatte, nahm jetzt zwei verbannte Pythagoreer: Aminias und Diochätes bei sich auf, welche bald seine vertrautesten Freunde wurden, so dass er dem Diochätes nach dessen Tode ein Heroon baute, — und welche ihn zum Danke für seine Gastfreundschaft in die Lehre ihrer Schule einweihten. So erklärt es sich, wie Parmenides in seinem philosophischen Gedichte „über die Natur" als Gegner des von der hippasischen Schule angenommenen zoroastrischen Ideenkreises auftritt, die Lehre von den entgegengesetzten Principien geradezu als falsch und irrig verwirft, und auch die übrigen Theile des Lehrbegriffes nur als die „jetzt herrschenden Meinungen der Menschen" darstellt, dagegen die All-Einheitslehre, welche Xenophanes und Pythagoras jeder in seiner Weise mit einander gemein haben, ausführlich entwickelt, und so die ersten Fundamente zu einer streng metaphysischen Begriffsbildung legen hilft, auf denen dann Zeno und Melissus, des Parmenides Schüler und jüngere Freunde, weiter bauen.

Nicht blos die mathematischen Schriften des Hippasos, sondern auch die des Parmenides und Zeno, müssen noch zu Lebzeiten des Pythagoras erschienen seyn, und fallen mit grösster Wahrscheinlichkeit in diesen Zeitraum seines Aufenthaltes zu Tarent. So sah Pythagoras schon zu seinen Lebzeiten die Schranken der wissenschaftlichen Abschliessung sinken, mit denen er — und vielleicht zur Zeit seines Auftretens nicht ohne Grund, — geglaubt hatte, jedes Zusammenstossen seines Ideenkreises mit dem Volksglauben verhüten zu müssen. Aber so sehr waren die früheren Verhältnisse verändert, so sehr hatte sich ein

Geist der Neuerung und Umwälzung in den weit brennenderen politischen Interessen des Volkes bemächtigt, dass die zoroastrische Spekulation, welche der Menge und ihrem Glaubenskreis nicht weniger fremdartig war, als die ägyptische, ohne allen Anstoss, ja offenbar ohne irgend eine Beachtung von Seiten der Menge, veröffentlicht werden konnte, während Pythagoras unter dem Einflusse dieses nämlichen neuerungssüchtigen Volksgeistes die Folgen seiner Abschliessung so bitter empfand.

In Tarent muss nun Pythagoras eine längere Reihe von Jahren zugebracht haben, denn Tarent wird neben Kroton als einer der Hauptsitze der pythagoreischen Schule genannt.[1561] Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass sich Pythagoras während der ganzen Zeit der Perserkriege und noch darüber hinaus in Tarent aufgehalten habe: von 490 v. Chr., dem Jahre seiner Verbannung aus Kroton, bis zum Jahr 474 v. Chr., bis zum endlichen Sturze der Aristokratie und dem Siege der Demokratie auch in Tarent.

Dieser ganze Zeitraum kann für Pythagoras nur sorgen- und kummervoll gewesen seyn, denn wohin er auch im engeren und weiteren Vaterlande blicken mochte, überall fiel ihm entweder innere Zerrüttung durch politische Bürgerkämpfe, oder drohende allgemeine Unterjochung durch mächtige äussere Feinde in's Auge. Der in Kroton zum Ausbruch gekommene Partheihass zwischen der Demokratie und der Aristokratie regte in allen übrigen grossgriechischen: unteritalischen und sicilischen Städten, die längst vorhandenen Elemente zu ähnlichem politischem Hader auf, die inneren Bürgerkämpfe ergriffen eine Stadt nach der andern, und dauerten während dieses ganzen Zeitraumes ununterbrochen fort. Dabei gaben die unter diesen Partheikämpfen unsicheren und schwankenden bürgerlichen Zustände den ehrgeizigen Plänen Einzelner freien Spielraum und boten ihnen Gelegenheit, sich der Gewaltherrschaft über die hadernden Partheien zu bemäch-

tigen. So z. B. in Syrakus, wo die aristokratischen Grundbesitzer (γαμόροι) in einem Sklaven-Aufstand von der demokratischen Parthei verjagt, sich an Gelon, den Herrscher (τύραννος) von Gela um Hülfe wandten, der sie denn auch wirklich nach Syrakus zurückführte und die Demokratie besiegte, dann aber, die beiden durch sich selbst geschwächten Partheien gleichmässig meisternd, die Herrschaft (τυραννίς) über die so mächtige Stadt selbst an sich riss (484 v. Chr.) und sie auf seinen Bruder Hiero vererbte (477 v. Chr.); nach dessen Tode (466 v. Chr.) der dritte Bruder Trasybul sich jedoch nicht halten konnte, sondern der endlich siegreichen Demokratie noch in demselben Jahre weichen musste. Aehnliche Vorgänge bei ähnlichen Partheikämpfen, aber auch mit ähnlichem Ausgange mochten sich in diesem Zeitraum oft genug wiederholen, und wir finden desshalb eine ganze Reihe von Männern genannt, welche sich zu Gewaltherrschern grossgriechischer Städte aufwarfen. So bemächtigte sich Theron, der nachmalige Verbündete und Schwiegervater Gelon's, der Herrschaft über Agrigent (488 v. Chr.) und behauptete sich bis zu seinem Tode (472 v. Chr.), bei welchem dann die Agrigentiner seinen Sohn Thrasydäus verjagten. So riss Anaxilas die Herrschaft von Rhegion durch Ueberrumpelung der Akropolis an sich (494 v. Chr.), und in noch hinterlistigerer Weise bald darauf auch die Herrschaft von Zankle, behauptete beide bis an seinen Tod (476 v. Chr.) und erst seine Söhne wurden von der Volksparthei endlich verjagt (um 460 v. Chr.). So finden wir in dem benachbarten Elea einen Tyrannen Nearchos, der, wie es scheint, aus der Volksparthei hervorgegangen war, da sich eine aristokratische Verschwörung gegen ihn bildete, bei deren Entdeckung Zeno, der jüngere Zeitgenosse und Freund des Parmenides, sich durch seinen Muth auf der Folter auszeichnete.

So boten denn auch die noch so unbefestigten Zustände der neuen krotonischen Demokratie zu ähnlichen

Unternehmungen Veranlassung genug, und es wird in der That eine solche namhaft gemacht, trotz dem, dass uns von der gleichzeitigen unteritalischen Geschichte nur höchst spärliche vereinzelte Notizen übrig geblieben sind; da die ganze unteritalische Literatur, neben der späteren attischen vernachlässigt wurde und untergegangen ist, und selbst die auf Unteritalien bezüglichen Theile späterer Geschichtswerke des Abschreibens nicht für werth gehalten wurden. So hat sich denn aus den verlorenen Büchern der römischen Geschichte des Dionysius von Halikarnass vereinzelt die Nachricht erhalten,[1552] dass gleichzeitig mit der Tyrannis des Anaxilas in Rhegium auch in Kroton ein geborener Krotoniate, Klinias, sich zum Gewaltherrn erhoben und sogar die benachbarten unteritalischen Städte ihrer Freiheit beraubt habe, indem er von allen Orten die Flüchtlinge gesammelt, die Sklaven für frei erklärt, und sich mit Hülfe beider in seiner Gewaltherrschaft so befestigt habe, dass er nun auch seinerseits die Angesehensten unter den Krotoniaten zum Theil tödten zum Theil aus der Stadt jagen konnte. Dies ist also offenbar ein Rückschlag der gestürzten pythagoreisch-aristokratischen Parthei; und die jetzt getödeten und verjagten Krotoniaten sind demnach die Häupter der Demokratie: ein Kylon, Theages, Diodoros, Hippasos u. s. w., auf welche natürlich die Rache zunächst und am heftigsten sich richten musste; der Untergang des Hippasos im Meere, offenbar durch Sturm und Schiffbruch, wäre dann vielleicht der Ausgang seiner Flucht. Die Unternehmung kann gar nicht anders erklärt werden, denn sie ging von den Flüchtlingen, den verjagten Pythagoreern, aus, und beruhte auf einer Verbündung der höchsten und der untersten Schichte der bürgerlichen Gesellschaft, des Adels und des dienenden Standes, der Sklaven, oder, wie wir jetzt sagen würden, des Adels und des Proletariats, gegen ihre gemeinsamen Herren, den zwischen ihnen befindlichen Mittelstand, die jetzt herrschende Demokratie. Diese Verbündung mit

den Sklaven, war, besonders nach den Ehrbegriffen des Alterthums, zwar kein sehr zartfühlend gewähltes, aber ein desto wirksameres Mittel zum Sturze der Demokratie; denn es warf die Empörung in die Stadt selbst, und schuf dem Bürgerstand einen zahlreichen und höchst gefährlichen Feind in seinen eigenen Mauern, der die Eroberung der Stadt nicht blos unterstützte, sondern eigentlich erst möglich machte. Dies Mittel war um so besser berechnet, als es nur die weitere Konsequenz und Ausführung der von der Demokratie selbst aufgestellten Freiheits-Ideen war; die Aussicht, frei zu werden und das Joch der Dienstbarkeit abzuwerfen, musste den Sklaven eben so einleuchten, als einst den Bürgern die Aussicht, das Regiment der Aristokratie abzuschütteln und selbst regierende Herren zu werden; das eine war ja nur die Nachahmung des andern. Aus der Gleichzeitigkeit des Klinias mit Anaxilas, dem Tyrannen von Rhegium, erhellt, dass die Unternehmung noch in die Lebenszeit des Anaxilas und folglich auch noch in die des Pythagoras fiel, und zwar offenbar noch in die beiden Jahrzehende dieses Zeitraumes, in das noch rüstige Lebensalter des Verbannten, denn es setzt einen noch ungeschwächten Rachedurst, besonders zur Ergreifung eines so extremen Mittels, und eine noch frische, vor keiner Schwierigkeit zurückschreckende Thatkraft voraus; zugleich ist es höchst wahrscheinlich, dass Klinias, der Urheber und Leiter der Unternehmung, — jedenfalls ein sehr scharfsehender Kopf und energischer Charakter, — selbst zur pythagoreischen Aristokraten-Parthei gehörte, deren Erbitterung wir schon kennen gelernt haben; wenn wir auch in dem mangelhaften Verzeichnisse der Schüler des Pythagoras bei Jamblich keinen Krotoniaten Klinias erwähnt finden.[1553] Sehr lang kann also das erste demokratische Regiment in Kroton nicht gedauert haben; wohl schwerlich mehr als ein paar Olympiaden. Wie lang nun ihrerseits diese Tyrannis bestand, wird uns nicht gesagt; sie kann aber bei der fort-

währenden politischen Gährung und dem endlichen allgemeinen Siege der Demokratie ebenfalls nicht von grosser Dauer gewesen, sondern muss wohl bald wieder durch eine demokratische Reaktion gestürzt worden seyn, da, einer anderen alten Nachricht zu Folge, [1554] später durch die Vermittlung des achäischen Mutterlandes eine Versöhnung zwischen den verbannten Pythagoreern und den Krotoniaten stattfand, nachdem Deimachos unb Theages, die uns wohl bekannten Häupter der beiden Partheien, jener der Pythagoreer, dieser der Demokraten, Beide gestorben waren, und durch ihre beiderseitigen persönlichen Gesinnungen, ihre Erbitterung und Feindschaft, der Versöhnung kein Hinderniss mehr in den Weg legten. Es ist also klar, dass hier die beiden Partheien: die pythagoreische und die demokratische, einander wieder gegenüberstehen, und dass unter den Krotoniaten die demokratische Parthei verstanden ist, dass diese wieder im Besitze von Kroton sich befindet, die Tyrannis des Klinias also nothwendig wieder gestürzt haben musste, und zwar, wie es scheint, unter der Führung des Theages, da dieser bei den Krotoniaten eine so einflussreiche Stellung hatte. Ein solches Schwanken der politischen Zustände nach einem so gänzlichen Umsturze aller früheren, geschichtlich überlieferten Verhältnisse liegt aber ganz in der Natur der Dinge.

Diese und ähnliche unaufhörlich an einem oder dem anderen Orte sich erneuenden Vorgänge, in welche Pythagoras grösstentheils seine eigenen Anhänger verflochten sah, mussten ihn auf's Tiefste erschüttern, da er in denselben schwerlich etwas Anderes erblicken konnte, als die Fruchtlosigkeit seiner Bemühungen zur geistigen und sittlichen Erhebung seiner Zeitgenossen und die drohende Vernichtung aller seiner Lebensmühen. Nicht minder sorgenerregend mussten ihm bei diesen Zuständen der inneren Zerrüttung und der kleinstaatischen Zersplitterung Griechenlands die Angriffe eines so furchtbaren Feindes,

wie des Perser-Reiches erscheinen, dessen Macht und Grösse er aus dem unglücklichen Schicksale Aegyptens, aus der gänzlichen Unterjochung Joniens, seines engeren Vaterlandes, und seiner Vaterstadt Samos, und endlich aus seinen eigenen Anschauungen durch seinen langjährigen Aufenthalt im Lande selbst, in Babylon, besser als irgend Jemand kannte. Denn wenn auch die Perserkriege von uns jetzt als die glänzendste und unsterblichste Epoche der griechischen Geschichte mit den Gefühlen einer begeisterten Bewunderung betrachtet werden, wenn auch die Griechen selbst nach dem glücklichen Ausgange der schweren Kämpfe diese Zeit mit gerechtem Stolze als ihre glorreichste feierten, so konnten doch diese erst durch den Erfolg hervorgebrachten Gefühle unmöglich auch die der Zeitgenossen und an den Kämpfen Betheiligten seyn; Sie konnten unter dem Druck einer ganz ungewissen Zukunft diese Kämpfe nur mit Angst und Besorgniss durchleben, da ein für die Griechen glücklicher Ausgang durchaus nicht wahrscheinlich, und im Gegentheile nur die allgemeine Unterjochung vorauszusehen war. Dies mussten also auch die Gefühle des Pythagoras seyn. Gleichzeitig mit dem Sturze seiner Parthei in Kroton und dem Wanken der gesammten bisherigen Staatsordnung in Grossgriechenland, welche den Einbruch seines persönlichen Unglückes: seine Vermögens-Beraubung und seine Verbannung herbeiführten, sah er nicht minder die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von ganz Griechenland erschüttert, denn nach dem ersten, wenn auch durch Stürme vereitelten Zuge des Darius gegen Griechenland (493 v. Chr.) hatte doch die Mehrzahl der griechischen Staaten: alle Inseln des Archipels und die meisten Städte des griechischen Festlandes, seiner Aufforderung sich zu unterwerfen Folge geleistet, — so wenig Nationalgeist war vorhanden, — und nur noch Sparta, und das am meisten, wegen seiner Vertreibung des Hippias und seiner Theilnahme am jonischen Aufstande, bedrohte Athen widerstanden. Aber

glücklicher Weise wurde diese schmachvolle Unterwerfung abgewandt: der zweite Kriegszug des Darius unter Datis und Artaphernes, geführt von dem vertriebenen Hippias, wurde von den vereinigten Spartanern und Athenern unter Miltiades durch die Schlacht bei Marathon (29. Sept. 490) vereitelt, und ein versuchter Ueberfall von Athen abgewehrt. So war also dieser erste Sturm glücklich überstanden. Es war jedoch vorauszusehen, dass eine Macht wie Persien es nicht bei einem ersten und noch dazu fehlgeschlagenen Versuche würde bewenden lassen; ein wiederholter, noch furchtbarerer Kriegszug stand also zu erwarten. In der That machte bald nach des Darius Tode (486 v. Chr.) sein Nachfolger Xerxes nicht allein ausgedehnte Rüstungen, sondern schloss auch mit den Karthagern ein Bündniss zu gleichzeitigem Angriff auch von ihrer Seite. Als daher Xerxes mit seinen ungeheueren Heeresmassen über den Hellespont zog und in das griechische Festland einrückte, landeten zugleich die Karthager in Sicilien, und nur das Genie zweier grosser Männer, des Gelon und des Themistokles, rettete die auch jetzt noch nicht einigen Griechen aus dieser doppelten Gefahr. Der ewig ruhmwürdige Kampf und Opfertod des Leonidas mit seinen 300 Spartanern und 700 Thespiern am Engpasse der Thermopylen gegen die zahllose persische Landmacht, gleichzeitig mit dem Seetreffen bei Artemision auf Euböa gegen die persische Flotte (am 6. Juli 480 v. Chr.), und die, nach Einäscherung von Athen (am 20. Juli) von Themistokles mit List und Gewalt halb erzwungene, aber siegreich durchgefochtene Seeschlacht bei Salamis (23. Sept. 480) zwang den Xerxes zur Rückkehr. Zu gleicher Zeit, ja, wenn man den nicht ganz wahrscheinlichen Angaben der Griechen glauben will, sogar an demselben Tage (dem 23. Sept.), schlugen in Sicilien die verbündeten Heere des Gelon und Theron am Himera die Karthager unter Hamilkar so vollständig, dass nur wenige entrinnen konnten um dies National-Unglück in Karthago zu verkünden.

Obgleich zwar der Krieg mit Persien noch fortdauerte, — im Herbste des folgenden Jahres (den 25. Sept. 479 v. Chr.) lieferten die verbündeten Athener und Spartaner den Persern ein siegreiches Landtreffen unter Aristides und Pausanias bei Platäa, und gleichzeitig eine eben so siegreiche Seeschlacht bei Mykale unter Themistokles, — so war doch die drohende Gefahr einer Unterjochung für immer beseitigt; die Griechen konnten wieder aufathmen und sich der neu gewonnenen Freiheit und ihrer so unerwartet erworbenen Heldengrösse freuen. In der That verbrachten die Griechen und insbesondere die lebenslustigen Sikelioten diese erste Zeit des allgemeinen Friedens nach Besiegung der Perser und Karthager, wie Diodor berichtet,[597] in einem wahren Freudenrausche „mit „Festversammlungen und Kampfspielen und Opferfeiern „und was nur sonst zur Glückseligkeit gehört.“

Wie weit die unteritalischen Griechen von dieser allgemeinen Freude berührt wurdem, lässt sich nicht sagen, da sie weder an den Kämpfen gegen die Perser noch an denen gegen die Karthager Theil genommen hatten, und ihre eigenen heimischen Zustände wohl schwerlich zu dem Jubel der übrigen Griechen stimmten. Denn die eingeborenen Bewohner des italischen Binnenlandes, den eingewanderten Griechen von jeher feindlich: die Japygen, Lukaner, Bruttier, machten sich die Partheikämpfe derselben zu Nutze, um sie ihrerseits anzugreifen, und so hatten sich Diese innerer und äusserer Feinde zugleich zu erwehren.

Auch die Tarentiner waren solchen immer wiederholten Angriffen von Seiten der Landes-Eingeborenen ausgesetzt, und gerade zu Ende dieses Zeitraumes (im Jahr 474 v. Chr.) fand, durch Gränz-Streitigkeiten veranlasst, ein höchst erbitterter Kampf zwischen ihnen und den Japygen Statt,[1555] die Japygen brachten ein Heer von mehr als 100,000 Mann zusammen und obgleich die Tarentiner mit den Rheginern vereinigt stritten, erlitten

sie doch eine solche Niederlage, dass Herodot [1556] dieselbe, trotz der vorausgegangenen vielen und grossen Kriege, die grösste der ihm bekannten hellenischen Niederlagen nennt: von den Rheginern fielen 3000, und die gefallenen Tarentiner, sagt Herodot, waren gar nicht zu zählen. Die regierende Aristokratie, welche viele der Ihrigen in dieser Schlacht verloren hatte, [1557] und nach einem so ungünstigen Ausgange die wohl schon lange gährende Unzufriedenheit des Volkes ausbrechen sah, machte daher dem Volke, wie Aristoteles angibt, sehr bedeutende politische Zugeständnisse, [1558] und vermied durch diese kluge Nachgiebigkeit eine drohende Umwälzung; „sie überliessen „den Armen einen Theil ihrer Güter zum Niessbrauch, also „wahrscheinlich gegen einen mässigen Pacht, — sie machten „alle Staatsämter doppelt, und besetzten den einen Theil „durch Wahl, den andern durch's Loos; durch's Loos, damit „sie auch dem Volke zugänglich wären, durch Wahl, damit „zugleich durch den Eintritt der Fähigsten die Aemter gut „verwaltet würden;" sie beschränkten zu gleicher Zeit diese Staatsämter auf eine nur kurze Dauer, meistens wohl nur auf ein Jahr, wenigstens wird dies vom Strategen-Amt ausdrücklich berichtet, [1559] offenbar um die Theilnahme an ihnen möglichst allgemein und die etwaige Unfähigkeit der durch's Loos Gewählten möglichst unschädlich zu machen. So verwandelte sich die bisherige aristokratische Verfassung in eine demokratische, [1560] und ein lang dauernder, blühender Wohlstand, trotz des erlittenen grossen Unglückes, war die Folge dieser Reform. [1561]

Diese Zeit der Verfassungs-Veränderung ist es nun offenbar, in welcher sich auch hier in Tarent die Pythagoreer wieder durch ihre Opposition, und zwar gegen die Regierung selbst, gehässig machten. Von irgend einer anderen früheren Begebenheit, welche den Pythagoreern hätte Veranlassung geben können, der Regierung selbst, welche bis dahin ja rein aristokratisch war, als Opposition gegenüber zu treten, haben wir durchaus keine Kunde,

es ist also auch nicht wahrscheinlich, dass diese Opposition früher eingetreten sey; jetzt aber, bei dieser Umwandlung der bis dahin bestandenen aristokratischen Regierungsform in eine so vollständig demokratische, jetzt musste sich ihr, wie wir sahen, so hoch gesteigerter politischer Fanatismus wieder regen, und es ist begreiflich, dass sie als unverbesserliche Aristokraten sich jedem Zugeständnisse an das Volk widersetzten, und den Regierenden selbst, von welchen offenbar die Vorschläge zu diesen Zugeständnissen ausgingen, eine hartnäckige Opposition zu machen versuchten (*ἐν Τάραντι θέλοντες ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι*). [1560] Auch hier in Tarent traf sie also dasselbe Schicksal, wie in Kroton; [1560] sie wurden verbannt und mussten auswandern und der hochbetagte 96jährige Pythagoras mit ihnen.

Das nahe Metapont nahm sie gastlich auf, [1561] offenbar weil auch hier Pythagoreer waren, welche sich mit der ihre Schule charakterisirenden Anhänglichkeit ihres Lehrers und ihrer Genossen annahmen; denn in dem Schüler-Verzeichnisse des Pythagoras werden zahlreiche Metapontiner genannt. Nach einem uns erhaltenen, dem Pythagoras beigelegten Briefe [1562] hätte auch Hiero, der wenige Jahre zuvor (478 v. Chr.) seinem Bruder Gelo in der Herrschaft über Syrakus nachgefolgt war, dem Pythagoras eine Zuflucht angeboten, da er einen glänzenden Hof hielt, an welchem er die ausgezeichnetsten Geister damaliger Zeit um sich versammelte: einen Aeschylus, den bekannten attischen Tragiker; den bejahrten Simonides, neben dem jüngeren Pindar der bedeutendste Lyriker dieser Zeit; dessen Schwestersohn Bakchylides, ebenfalls einen lyrischen Dichter; den Sohn des Elothales, Epicharmos, einen ehemaligen Zuhörer des Pythagoras, den Gründer der sicilischen Komödie; und Andere. Pythagoras aber, im Gefühle zu der Umgebung dieses üppigen Hofes nicht zu passen, hätte abgelehnt. Wenn auch der Brief schwerlich ächt ist, sondern mehr das Ansehen hat, aus irgend

einem Erzeugnisse der späteren Rhetorenzeit, einer Art Roman in Briefen herzurühren, so zeigt er doch eine genaue und richtige Kenntniss der Lebens- und Zeit-Verhältnisse des Pythagoras, und knüpft sich wohl an eine für uns verlorene historische Tradition an. Pythagoras in seinem hohen Alter konnte unmöglich Lust haben noch neue Verhältnisse anzuknüpfen, und alle seine Wünsche mussten sich darauf beschränken, im Kreise seiner Familie und seiner vertrauteren Schüler endlich die Ruhe zu finden, deren er nach einem so langen und schicksalsvollen Leben bedurfte.

Die politischen Leidenschaften liessen ihn aber diese Ruhe nicht lange geniessen. Zwar sollte man denken, dass die Pythagoreer durch ihre bisherigen Erfahrungen gewitzigt, ihre erfolglosen Bemühungen sich der politischen Zeitströmung entgegen zu stemmen, nun endlich aufgegeben hätten. Mit ihrem Unglücke scheint jedoch auch ihre Hartnäckigkeit gewachsen zu seyn, und sie müssen in Metapont der ihnen verhassten Demokratie ganz in derselben Weise wie in Kroton und Tarent, durch Bildung einer geschlossenen aristokratischen Hetärie entgegengearbeitet haben. Dieser unablässige Widerstand musste aber begreiflicher Weise auch die Erbitterung des Volkes steigern, und über kurz oder lang einen gewaltsamen Ausbruch derselben herbeiführen. Ein solcher Ausbruch trat denn auch nur zu bald ein, und kostete dem Pythagoras selbst das Leben. [1563] Denn nur wenige Jahre später (471 v. Chr.) wurden die Pythagoreer durch einen Volks-Auflauf in ihrem Versammlungshause während einer Zusammenkunft überfallen, das Haus wurde umzingelt und in Brand gesteckt, und Alle, man sagt gegen Vierzig, fanden ihren Tod im Feuer, [1564] mit Ausnahme von nur Zweien: Lysis und Archippus (Hipparch?), [1565] welche durch ihre Jugend begünstigt, — sie waren noch ganz junge Leute, — aus dem Hause entkamen. Es erhellt aus dem Wortlaute der Nachrichten

von selbst, dass dies Unglück nur alle gerade Versammelten betraf, keineswegs aber alle metapontinischen Pythagoreer überhaupt, und noch weniger alle zur Zeit lebenden insgesammt, wie es ein späterer Schriftsteller kopflos übertreibend darstellt, [1566] nach welchem der Untergang der pythagoreischen Schule so vollständig gewesen wäre, dass er auch das Aussterben und Vergessen der pythagoreischen Lehre nach sich gezogen hätte. Die Zahl der Verunglückten aber kommt bei der grossen Menge von Zöglingen, die aus der Schule während ihres nun fast 40jährigen Bestehens hervorgegangen und über ganz Grossgriechenland verbreitet waren, gar nicht in Betracht, und diese Menge wird durch die Mitgliederzahl der Pythagoreer, als einer politischen Parthei, noch bei Weitem überstiegen, da sich ja an die unmittelbaren Zöglinge und Schüler noch ein grosser Anhang von Gleichgesinnten aus der Aristokratie anschloss. Der Tod der Versammelten, so schrecklich er an und für sich ist, war also weit entfernt eine Vernichtung der ganzen pythagoreischen Parthei zu seyn. Auch gegen Pythagoras selbst richtete sich die Volkswuth nicht, — offenbar weil er, auch nach dem Urtheile der Menge, die Schuld seiner Anhänger nicht theilte; denn ihm allein gestattete man den Ausgang aus dem umzingelten Hause, in welchem er der Versammlung beigewohnt hatte. Seine Schüler und Freunde bahnten ihm durch ihren eigenen heldenmüthigen Opfertod den Ausgang aus den Flammen und bezeugten so durch die That ihre hohe Verehrung und Liebe für ihn. Dies berichtet uns Dikäarch, [1567] welchen, wie wir sahen, die Alten selbst, unter die genauesten und zuverlässigsten älteren Berichterstatter rechnen. [1568] „Als das Haus," so erzählt er, „in welchem sie versammelt waren, von dem „Feuer verzehrt wurde, warfen sich seine Genossen selbst „in die Flammen, um ihrem Lehrer einen Durchgang zu „verschaffen, indem sie dem Feuer mit ihren Körpern „einen Damm entgegenstellten, und gleichsam eine Gasse

„bildeten." Allein Pythagoras überlebte dies grauenvolle Unglück und seine schreckliche Vereinsamung doch nicht, wenn gleich er in seinen letzten Lebenstagen keineswegs gänzlich verlassen war, sondern sich wenigstens von den sämmtlichen Gliedern seiner Familie und seinen treuen Dienern Aristäos und Zamolxis umgeben sah, die ihn alle überlebten; namentlich seine beiden ältesten Söhne, Mnesarchos und Arimnestos, welche jetzt schon erwachsene junge Männer waren, und leicht an der Versammlung hätten Theil nehmen können, blieben von dem Unglücke verschont, da sie beide später aus der Verbannung nach Kroton zurückkehrten und der Schule vorstanden. Selbst einige, wenn auch vielleicht nur wenige vertrautere Freunde und Schüler waren in seiner Umgebung, denn er legte ihnen, einer andern Nachricht zu Folge,[1569] die Fortsetzung der von ihm gepflegten wissenschaftlichen Forschungen, insbesondere seines Lieblings-Studiums: der mathematischen Musik, noch auf dem Sterbebette an's Herz; ein Beweis, wie ihn die Liebe zur Wissenschaft, welche ihn sein ganzes Leben beseelt hatte, noch bis zu seinem letzten Odemzuge erfüllte, obgleich ihn das jetzige Unglück so niederdrückte, dass es die Ursache seines Todes wurde. Denn Dikäarch fährt fort:[1567] „obgleich „aber Pythagoras aus dem Feuer gerettet war, so zog er „sich doch durch den Gram und Kummer über den Verlust „seiner Freunde den Tod zu." Er war jetzt 99 Jahre alt,[1570] und es ist begreiflich, dass seine Kräfte einem solchen Schicksals-Schlage nicht mehr gewachsen waren. Wenn man einer anderen Angabe[1571] Glauben schenken darf, so hätten selbst die Metapontiner bei seinem Tode Theilnahme und Trauer bezeigt; später wenigstens weihten sie sein Haus zu einem Heiligthume der Demeter, und nannten den Platz, auf welchem es stand, das Museum.[1572] Seine Familie aber scheint das griechische Gebiet von Unteritalien ganz verlassen zu haben und nach Rhegion übergesiedelt zu seyn, wo auch die Mehrzahl der übrigen Pythagoreer

sich zusammen fand,[1573] und die Schule, zunächst unter Theano, der Wittwe des Pythagoras, und dann unter eigenen Vorstehern, bis zu ihrer späteren Rückberufung nach Kroton sich einstweilen fort erhielt.

Das war das Ende dieses grossen Mannes.

Es ist jetzt wohl auch dem blödesten Auge klar, welche hohe Stellung Pythagoras in der europäischen Kulturgeschichte einnimmt. Denn Er ist es hauptsächlich, der die Uebertragung der orientalischen Kultur in das Abendland vermittelt, wenn auch Andere: ein Thales, Pherekydes, Berosus, Demokedes der Verpflanzer der zoroastrischen Spekulation nach Griechenland, an diesem grossen Werke Theil nahmen. Die harten Missklänge, in denen das Leben des Pythagoras endet, haben sich längst in die höheren Harmonieen der Geschichte aufgelöst, indem das Geschick die Missgriffe seines guten Willens beseitigte, seine Schule mit den beengenden Fesseln ihrer so wohlgemeinten Organisation zerschlug und der geistigen Entwicklung des griechischen Volkes eine freiere Bahn eröffnete; und er steht nur noch da als der Vater der griechischen Philosophie und Wissenschaft, an dessen geistigem Nachlasse die Griechen sich heranbildeten; deren Werken alsdann die mittelaltrige und moderne Zeit ihrerseits den besten Theil ihres geistigen Besitzthumes verdanken, indem selbst wir zu dem höchsten Aufschwung unserer nationalen Literatur und Philosophie unsere Kräfte aus dem Quell der griechischen Geistesbildung stärkten und verjüngten.

Zu gleicher Zeit wird aber jetzt auch der grossartige kulturgeschichtliche Hintergrund völlig aufgehellt seyn, auf welchem Pythagoras und seine Vorgänger sich bewegten, und der Zusammenhang zwischen dem Orient und dem Abendland, die Verpflanzung der alten mehrtausendjährigen orientalischen Bildung und Wissenschaft in das junge aufblühende Griechenland, wird trotz der bis jetzt herrschend gewesenen Vorurtheile über allen Zweifel

erhaben stehen. Unsere griechisch-Gelehrten, welche griechischer seyn wollen als die Griechen selbst, mögen sich über dieses Zerrinnen ihrer kritischen Traumbilder von einer ureigenen, autochthonischen hellenischen Kultur bei dem von ihnen so viel bewunderten Plato Raths erholen, der, wie wir sahen, die zoroastrische Lehre als eine göttliche Offenbarung enthusiastisch preist und hochhält; und wenn dies nicht genügt, bei dem nüchternen und klarsehenden Aristoteles selbst, der diesen Zusammenhang längst schon erkannt und in seiner Metaphysik [1574] mit trocknen und dürren Worten ausgesprochen hat. Veranlassung hierzu gibt ihm die Erörterung der von ihm wie von dem gesammten Alterthume angenommenen Vorstellungen von einer die ganze Weltkugel umschliessenden Urgottheit, und von der intelligenten geistigen und göttlichen Natur auch der Himmelskörper und ihrer Sphären. Seine im höchsten Grade merkwürdigen Worte lauten: [1574] „Die Urquelle und das Erste alles Vorhandenen, die das „Weltall umschliessende Urgottheit, an sich selbst ein „Unbewegliches, Ewiges und Einiges, sie muss es seyn, „welche die erste, ewige und stets Eine Bewegung des „Himmelsgewölbes hervorbringt, da jedes Bewegte von „Etwas bewegt werden und jedes erste Bewegende noth- „wendig selbst unbewegt seyn muss, eine ewige Bewegung „aber nur von einem Ewigen ausgehen kann, und eine stets „Eine nur von einem Einigen. Wir sehen aber neben diesem „einfachen Umschwunge des Weltalles, der Umdrehung „der Himmelskugel, die wir der ersten unbeweglichen „Wesenheit, der Urgottheit, zuschrieben, andere gleich „ewige und unaufhörliche Bewegungen, die der Planeten; „es muss also auch ein jeder dieser planetarischen Um- „schwünge von einer unbeweglichen und ewigen Wesen- „heit, einer Gottheit, hervorgebracht werden. Es ist nun „auch eine von den Alten aus grauester Vorzeit den Späte- „ren in Form einer religiösen Sage hinterlassene Ueberliefe- „rung, dass die Himmelskörper göttliche Wesen seyen,

„und dass eine Urgottheit (τὸ θεῖον) die gesammte Natur „umschliesse. Das Uebrige im religiösen Ideenkreise ist „sagenhafter Zusatz für die gläubige Ueberzeugung der „Menge, zur Befestigung der Gesetze und der allgemeinen „Wohlfahrt: nämlich dass man diese göttlichen Wesen als „menschengestaltig und den übrigen lebenden Wesen ähn„lich darstellt, und was sonst noch hiermit zusammenhän„hängend und verwandt ist. Wenn man nun dies „Letztere ausscheidet, und nur an dem Ersteren „festhält: an der Vorstellung, dass die ersten „Substanzen göttliche Wesen seyen, so wird „man dies wohl für eine göttliche Offenbarung „halten müssen. Und da aller Wahrscheinlich„keit nach jede wissenschaftliche Disciplin „(τέχνη) und jeder philosophische Ideenkreis (φιλο„σοφία) schon mehrmals, so weit es möglich war, „entdeckt worden und wieder untergegangen ist, „so möchten auch diese Ansichten von der „Gottheit und den göttlichen Wesen auf die „Gegenwart gekommene Ueberreste jener alten „wissenschaftlichen Ideenkreise seyn. Nur auf „diese Weise werden uns die überlieferten Vorstellungen „unserer Väter und der Vorzeit verständlich.“

Wenn man die zurückhaltende und behutsam limitirende Weise kennt, mit welcher Aristoteles gewohnt ist allgemeine Behauptungen aufzustellen, so wird man gestehen, dass diese Aeusserung in seinem Munde nicht blos im höchsten Grade überrascht, sondern auch auf der Wagschale einer ruhig prüfenden Forschung ein sehr bedeutendes Gewicht hat. Die von ihm behauptete Herkunft der griechischen Spekulation und des griechischen Volksglaubens aus älteren, der früheren Vorzeit angehörigen, also offenbar nicht griechischen und ausländischen Ideenkreisen, wird aber durch das vorliegende Werk als die strengste geschichtliche Wahrheit nachgewiesen und über allen Zweifel erhoben.

So scheidet denn der Verfasser von dem Leser mit dem Gefühle eine der schwierigsten und dornenvollsten, aber auch der frucht- und ergebnissreichsten Untersuchungen in der höheren Kulturgeschichte mit strengster Gewissenhaftigkeit und straffester Anspannung aller seiner Kräfte, trotz mannichfaltiger und nicht geringer Hindernisse, beharrlich durchgeführt zu haben. Wie von einer Warte aus auf den durchschrittenen Weg zurückschauend, bedauert er die mühselige langjährige Wanderung durch so manches öde und reizlose Gebiet der literärischen Forschung nicht, da es ihm vergönnt war auf dem Trümmerfelde der alten Wissenschaft ausgedehnte und folgenreiche Entdeckungen an's Licht zu fördern, deren Ergebnisse schon jetzt einen unmittelbaren Einfluss auf die höchsten und wichtigsten wissenschaftlichen Fragen des gegenwärtigen Ideenkampfes ausüben, zu dessen Entscheidung beizutragen diese ganze Arbeit unternommen ist. Den ersten Theil seiner früher aufgestellten These: den Zusammenhang der ältesten griechischen Philosophie und Wissenschaft mit der ägyptischen Wissenschaft und Spekulation, hat der Verfasser hiermit bewiesen; von dem zweiten Theile derselben: dem Zusammenhange der nun folgenden griechischen Denk-Entwicklung mit dem persisch-zoroastrischen Ideenkreise hat der Verfasser ebenfalls schon einige Grund-Akkorde angeschlagen, und denkt dies Thema, wenn ihm Gottes allmächtige Fügung Leben und Kraft fristet, im unmittelbaren Verlaufe dieses Werkes eben so unwiderleglich durchzuführen.